

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# مطالعات سبک‌شناختی و تـرآن کریم

سال اوّل، شماره دوّم / پیاپی: ۲ / بهار و تابستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دانشکده علوم قرآنی خوی

مدیر مسئول: دکتر عسگر بابازاده اقدم

سر دبیر: دکتر عبدالاحد غیبی

مدیر داخلی: دکتر حسین خانی کلقای

ویراستار فارسی: دکتر نوروز امینی

ویراستار انگلیسی: دکتر حسین تک‌تبار فیروزجائی

کارشناس اجرایی: فاطمه فیرورقی

طراحی و صفحه‌آرایی: مؤسسه فرهنگی هنری سخن‌آرا

نشانی دفتر مجله: خوی، انتهای بلوار امام صادق (ع)

دانشکده علوم قرآنی خوی کدپستی: ۸۳۳۱۴ - ۵۸۱۶۷

تلفن: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۱ دورنگار: ۰۴۴ - ۳۶۳۳۹۸۲۲

رایانامه: [khoy.journal@gmail.com](mailto:khoy.journal@gmail.com)

### هیئت تحریریه:

دکتر مهدی ممتحن	.....	استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی؛
دکتر مرتضی قائمی	.....	استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه بوعلی سینا همدان؛
دکتر بیژن کریمی میرعزیزی	.....	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبایی؛
دکتر عبدالحسین فقهی	.....	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه تهران؛
دکتر عبدالاحد غیبی	.....	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
دکتر محمد رضی مصطفوی نیا	.....	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه قم؛
دکتر امیر مقدم متقی	.....	دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه فردوسی مشهد؛
دکتر حسن اسماعیل زاده	.....	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛
دکتر رضا امانی	.....	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر عسگر بابازاده اقدم	.....	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر مجید صادقی	.....	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر کبری راستگو	.....	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛
دکتر حسین خانی کلکای	.....	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛

### مشاوران علمی این شماره:

- دکتر عسگر بابازاده اقدم
- دکتر جمال طالبی قره قشلاق
- دکتر منوچهر نصیر پور
- دکتر وحید رضایی حمزه کندی
- دکتر حسین خانی کلکای
- دکتر بهمن هادیلو



## شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقاله

### ۱- شرایط علمی:

- این مجله به تازه‌های حاصل از پژوهش‌های علمی در موضوعات و محورهای مجله اختصاص دارد.
- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

### ۲- نحوه بررسی مقاله:

- مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در صورتی که با خط مشی مجله مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد.
- برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود.
- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

### ۳- شیوه نامه نگارش مقاله:

#### \* شیوه تنظیم مقاله:

- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- در صفحه ای جداگانه نام و نام خانوادگی، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان) قید گردد.
- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- در متن اصلی نویسنده به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.
- مقاله باید شامل نتیجه‌گیری باشد.

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید.
- کتاب‌نامه
- \* نحوه تنظیم ارجاعات
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- \* منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.
- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.
- مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.
- در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.
- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه<sup>۲۳</sup> سطری تنظیم شود.
- رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در یادداشت‌ها درج شود.
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود.
- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13، عربی NoorLotus 13، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 حروفچینی شود.

- ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

#### ۴- شرایط پذیرش اولیه:

- مقاله باید دارای شرایط بند دوم (شرایط علمی) باشد و بر اساس بند چهارم (شرایط نگارش مقاله) تنظیم گردد و از طریق ایمیل [khoy.journal@gmail.com](mailto:khoy.journal@gmail.com) ارسال گردد.

- مقالات مستخرج از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام استاد نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که مقاله خود را هم‌زمان برای مجله دیگری ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در دو فصل‌نامه «مطالعات سبک شناختی قرآن کریم» مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

- مسئولیت صحت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.



## فهرست

- ۱۰ ..... سخن سردبیر
- مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در سبک قرآن
- ۱۱ ..... دکتر امیر مقدم متقی، دکتر عباس عرب، کیمیا سلیمانی
- شکستن نرم معمول زبان (تقدیم، تأخیر و التفات) در جزء ۲۷ قرآن کریم
- ۳۴ ..... دکتر ابراهیم نامداری، دکتر عسگر بابازاده اقدم
- واکاوی ايقاع نبر و تنغيم در جزء ۳۰ قرآن کریم
- ۴۹ ..... دکتر عبدالاحد غیبی، سولماز پرشور
- بررسی تطبیقی ترجمه سوره سجده در ترجمه مکارم، فولادوند و خرم‌دل
- ۶۵ ..... دکتر وفادار کشاورزی، محمدنبی قاسمی
- معناشناسی افعال از خلال تضمین نحوی و برابری آن در ترجمه‌های مکارم و مشکینی
- ۹۳ ..... دکتر بهمن هادی‌لو
- بررسی آرای ابن‌خلدون در خصوص اعجاز قرآن با تکیه بر کتاب المقدمه
- ۱۱۱ ..... دکتر منوچهر نصیرپور
- چکیده انگلیسی مقالات
- ۱۲۶ ..... دکتر حسین تک‌تبار فیروزجائی

سال اول

شماره دوم

پیاپی: ۲

بهار و تابستان

۱۳۹۷

## ن و القلم و ما یسطرون

اینک که دومین شماره نشریه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم با همت اندیشمندان حوزه علوم قرآنی به زیور طبع آراسته شده است لازم می‌دانم مراتب سپاس و قدردانی صمیمانه خود را تقدیم کنم محضر همه پژوهشگران حوزه علوم قرآنی که با مقالات ارزشمند خود زینت‌بخش این شماره از نشریه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم شدند. نظر به اینکه ارتقای درجات علمی نشریه‌ها منوط به کیفیت علمی مقالات پژوهشی چاپ شده در مجله و چاپ منظم و مرتب شمارگان آن است اینجانب از طرف خودم و دیگر خادمان این نشریه، از صاحبان قلم استدعا داریم هم‌چنان این حرکت علمی نوپا را با آثار ارزشمند خود مراقبت کنند تا از حرکت نایستد و کمال امتنان خواهد بود اندیشمندان و منتقدان، این مجله را از منظر نگاه ناقدانه خود دور نگه ندارند و نشریه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم حاضر است با جان و دل نقدهای علمی و سازنده صاحبان فکر را پذیرا باشد تا مجله، آن چنان که شایسته است در مسیر علمی خدمت به قرآن قرار گیرد.

ومن الله التوفیق وعلیه التکلان

عبدالاحد غیبی

سردبیر مجله مطالعات سبک شناختی قرآن کریم



## مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در سبک قرآن مطالعه موردی سوره‌های یوسف، کهف و طه

(تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۳)

دکتر امیر مقدم منقی\*

دکتر عباس عرب\*\*

کیمیا سلیمانی\*\*\*

### چکیده

قرآن کریم محور بسیاری از پژوهش‌های ادبی، دینی و ... به ویژه در زبان عربی است و زبان عربی اصالت و اعتبار خود را وامدار آن است؛ چنان‌که این کتاب عظیم بزرگ‌ترین انگیزه تألیف علوم بلاغی بوده است. جنبه ادبی و بلاغی قرآن، ابزاری در بیان مقاصد دینی و اصلاحی است؛ چرا که تنها با همین ابزار می‌توان قفل دل‌ها را گشود و حقایق دینی را به نحو قانع‌کننده و مؤثری به مخاطب القا نمود. قرآن کریم در سطح بسیار بالایی از سبک‌های بیانی گوناگون بهره‌جسته است؛ به طوری که در ادبیات عربی پیش از نزول قرآن، چنین چیزی وجود نداشته است؛ همین امر سبب شده است که این کتاب آسمانی از نظر اسلوب و بیان معجزه باشد و کسی نتواند با آن به رقابت یا معارضه برخیزد. از جمله سبک‌های مذکور، می‌توان از استعاره یاد کرد که قرآن کریم به صورت وافر در راستای تبیین معانی و رسالت خود و نیز به منظور نزدیک ساختن موضوع به ذهن و ادراک مخاطب از آن استفاده کرده است. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در سه سوره یوسف، کهف و طه پراخته است.

**واژگان کلیدی:** استعاره، زیبایی‌شناسی، سوره یوسف، کهف، طه.

سال اول

شماره دوم

پیاپی: ۲

بهار و تابستان

۱۳۹۷

\* (نویسنده مسؤؤل) دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد؛ a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir

\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد؛ darab@ferdowsi.ac.ir

\*\*\* کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد؛ Kimia.soleimani4@gmail.com

## ۱- مقدمه

قرآن کریم مخزن معارف و گنجینه‌های علوم الهی است و هر کدام از اندیشمندان به اندازه توانایی خود درباره معارف آن قلم‌فرسایی کرده‌اند و با اینکه پانزده قرن است فریاد تحدی و مبارزه‌طلبی آن طنین‌انداز است، جهانیان در برابر عظمت بیکران آن مبهوت مانده‌اند. در مقام ممتاز ادبی و بلاغی قرآن، همین بس که شیواسرایان عرب هرگز نتوانسته‌اند سبک و روش آن را مورد تقلید قرار دهند؛ زیرا ساختار بیانی آن بسیار متعالی است و فنون ادبی و بلاغی با چنان ظرافت و استحکامی در آن به کار رفته است که هر باریک‌اندیشی را به وجد می‌آورد. اتقان ساختار ادبی آن به حدی است که نه تنها هر واژه، بلکه هر زیر و بمی در آن از حساب ویژه‌ای برخوردار است. البته بسیاری از مردم از وجوه معانی لغات قرآن آگاه نیستند و شناختی از اسرار آن ندارند و بسی دشوار است که چنین افرادی، به صورت مستقیم به شگفتی‌هایی دسترسی پیدا کنند که در لابه‌لای تعبیر منحصر به فرد آن وجود دارد. در قرآن کریم، به مانند شیوه رایج در زبان عربی، گاه مطالب در قالب تشبیه و تمثیل و استعاره طرح شده است تا شنونده را به تفکر و تأمل وادارد و از این رهگذر بتواند موضوع مورد نظر را بهتر و عمیق‌تر در ذهن و ضمیر شنونده جا بیندازد. این‌گونه سخن گفتن، بیانگر فصاحت و بلاغت گوینده و توانایی او در کاربرد واژه‌ها و تعبیرات مناسب است.

در این پژوهش ابتدا مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره بیان می‌شود و سپس مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در سوره‌های مبارک یوسف، کهف و طه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۱-۱- پیشینه پژوهش

مسأله درک و اثبات اسرار و مفاهیم قرآنی از دیرباز ذهن پژوهشگران ادبی و دینی را به خود مشغول ساخته و پژوهش‌های پراکنده و مختصری در این عرصه به سامان رسیده است. با مذاقه در آثار ادبی عرب می‌توان هسته اولیه پژوهش‌های مربوط به استعاره را در *الکتاب سیبویه* جست. مدتی پس از وی، فراء در کتاب *معانی القرآن*، ذیل آیه ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾ (اعراف/۱۵۴) با بیان این مطلب که اسناد سکوت به غضب مجازی است و سکوت در حقیقت برای عاقل به کار می‌رود نه غیرعاقل، بحث تجسیم و تشخیص را گرچه به صورت ابتدایی و کلی بیان کرد. (فراء، ۱۹۵۵: ۳۰۴) اما جاحظ اولین کسی است که تعریفی از اصطلاح استعاره با همین نام ارائه داد. در طی دوره بعد از جاحظ تا زمان عبدالقاهر جرجانی، بلاغت‌دانان بسیاری درباره استعاره سخن گفته‌اند، اما افرادی معدود به معیارهای تولید، درک و زیبایی‌شناسی استعاره توجه داشته‌اند. از جمله این اشخاص، ابن قتیبه دینوری است. او با ارائه تعریفی که گویی تعریف جاحظ است، به معرفی استعاره می‌پردازد، اما نکته‌ای را خاطر نشان می‌سازد که جاحظ ذکر نکرده بود و آن لزوم وجود ارتباط میان معنای حقیقی و معنای مجازی در استعاره است. عبدالله بن معزز دیگر بلاغت‌دانی است که

به نکته‌ای جدید اشاره میکند و آن وجود یک تأثیر اضافی در مجاز نسبت به حقیقت، یعنی مبالغه و ایضاح، است. اثری که باعث می‌شود به جای معنای حقیقی، استعاره به کار گرفته شود. بعد از او قدامه بن جعفر با تقسیم‌بندی استعاره به استعاره فاحش و استعاره نیکو و توجه به وجود اصل مشابهت بین مستعارمنه و مستعارله، دریچه تازه‌ای فراروی پژوهشگران می‌گشاید. قاضی جرجانی نیز در کنار ارائه تعریفی همانند تعریف پیشینیان از استعاره، به وجود تفاوت میان تشبیه و استعاره و راهکار شناخت آن دو از یکدیگر می‌پردازد. رمانی نیز در پرتو اثبات اعجاز قرآن، زیبایی‌های استعاره را مورد بررسی قرار می‌دهد. ابوهلال عسکری پژوهش گسترده‌تری درباره استعاره دارد. او به بسط شیوه تحلیل رمانی، یعنی شیوه تحلیل روان‌شناختی از استعاره می‌پردازد و با ارائه نمونه‌های فراوان، نقش استعاره‌ها را در تجسم احساس و عواطف شخصی و جمعی و به عبارت وسیع‌تر نمایش فرهنگ جامعه نمایان می‌سازد. ابن‌رشیق قیروانی معتقد است نگاه زیبایی‌شناختی به استعاره‌ها ذوقی بوده و بر اساس تغییر زمان ممکن است تغییر کند.

معاصران غربی نیز دیدگاه‌های زبان‌شناختی تازه‌ای درباره استعاره دارند، اما از آنجا که این پژوهش دنباله‌روی دیدگاه‌های پیشینیان درباره استعاره است و بر اساس دیدگاه‌های کلاسیک، مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در سه سوره قرآن را مورد بررسی قرار می‌دهد، نیازی به طرح این دیدگاه‌ها وجود ندارد.

## ۲- مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی در استعاره

قرآن از یک سو به عنوان کتاب هدایت و اصلاح و از سوی دیگر به عنوان شاهکار ادبی و زبان معیار، در رویکرد اجتماعی خود، از همه گونه‌های گفتاری برجسته و تأثیرگذار در انتقال پیام انسان‌ساز خویش بهره گرفته است. از آنجا که بیان هنری باید کاملاً روشن و واضح باشد و عقل را اقناع کند و بر ارزش‌های ثابت و همیشگی تأکید ورزد، از این رو استعاره نیز باید در خدمت معنا باشد و بر اقتدار آن بیفزاید و جامه‌ای نو بر قامت آن بپوشاند و به شرح و بسط اندیشه و تثبیت آن در ذهن و ضمیر شنونده کمک کند.

### ۲-۱- تأکید معنا و مبالغه در آن

مبالغه، نوعی خروج از هنجار زبان است و خروج از عادت زبانی باعث برجستگی مشهود در کلام می‌شود و آن را از سطح کلام عادی بر می‌کشد. این کارکرد مبالغه در زبان‌شناسی امروز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هدف از برجسته ساختن کلام، تأثیرگذاری بیشتر در مخاطب است و خروج از هنجار زبانی از رویکرد اجتماعی زبان حکایت دارد. بنابراین شیوه‌های گفتاری مبالغه‌آمیز نیز ریشه در همین رویکرد دارد. مبالغه یکی از شگردهای گفتاری مبتنی بر تخیل است و تخیل، از عناصر مهم برجسته‌سازی زبان و تأثیربخشی بیشتر

کلام محسوب می‌شود. مبالغه توصیفی است که در آن افراط و تأکید باشد. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۳۹)

## ۲-۲- ایجاز

ایجاز یعنی بیان مفاهیم بسیار، در کلمات یا بیان مقصود در لفظی که کوتاه‌تر از معنا باشد به شرطی مقصود را برساند. (طبانه، ۱۹۵۶: ۳۱۹)

## ۲-۳- آراستن کلام و زیبایی معنا

بلاغیون سنتی اروپا درباره استعاره گفته‌اند: «استعاره برای تزئین زبان متعارف بسیار کارآمد و موثرترین شیوه برای تالو بخشیدن به سبک و فاخر کردن آن است. از دید ایشان ارزش غایی استعاره در کارکرد تزئینی آن است.» (هاوکس، ۱۳۷۷: ۲۶)

## ۲-۴- خلق معنا یا نوآوری در بیان

استعاره در واقع یک نوع انتقال معنا است و از رهگذر انتقال معنا از حوزه‌ای به حوزه دیگر، قلمروهای زبان گسترش می‌یابد. دیدگاه‌های معاصر، استعاره را مجالی برای خلق معنای جدید می‌دانند. استعاره با افزایش گستره زبان، فهم واقعیت را افزایش می‌دهد و به همین دلیل است که استعاره را سویه آفریننده زبان می‌دانند. استعاره بیان آن دسته از تجربه‌هایی را که در ظرف زبان و نظام دلالت‌های عادی نمی‌گنجد، ممکن می‌سازد. استعاره به کمک فرآیندهای تخیلی، شکل‌هایی از ادراک و زیست را وارد زبان می‌کند و این‌گونه زبان گسترش می‌یابد و واژه‌ها و معناهای جدید خلق می‌شود. صنعت استعاره این واقعیت را اشکار می‌کند که کار تخیل، بازسازی یا بازآفرینی پدیده‌ها و قرینه‌سازی برای امور دیگر نیست، بلکه تخیل و تفکر استعاری، در واقع چیزی تازه می‌آفریند و این آفرینش امر تازه، همراه خود صورت‌های زبانی تازه‌ای نیز می‌سازد. بنابراین استعاره، قلمرویی برای واژه‌سازی است. ثبت ادراکات تازه و نامگذاری امور جدید به روش استعاری انجام می‌گیرد. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۳۷)

## ۲-۵- ایجاد لذت در شنونده و برانگیختن عواطف وی (تأثیر عاطفی)

یکی از کارکردهای اصلی استعاره برانگیختن مخاطب است؛ به این معنا که توجه شنونده را به موضوع جلب می‌کند و باعث شور و هیجان و انگیزه در شخص می‌شود و او را به پذیرش عقیده یا انجام عملی یا واکنش درباره چیزی وا می‌دارد. از آنجا که استعاره اغلب بر بنیاد قیاس، تشبیه و تمثیل ساخته می‌شود، قدرت شگرفی در جلب توجه و اقناع مخاطب دارد. برخی از فیلسوفان همانند دونالد دیویدسون، فیلسوف تحلیلی معاصر، بر این باورند که استعاره قدرت انگیزش و جلب توجه بالایی دارد. از نظرگاه آنان با توسل به

استعاره نمی‌توان به شناخت و معرفت تازه‌ای نائل شد، اما می‌توان به «تهییج فکر، تحسین، ناسزاگویی، دعا کردن، توضیح و توصیف» پرداخت. (همان)

## ۶-۲- تناسب و دقت در انتخاب وجه‌شبه میان مستعارمنه و مستعارله

کشف تناسب، تشابه و وحدت و هماهنگی میان اجزاء هستی، به انسان نوعی لذت و تعادل روحی می‌بخشد و او را آرام می‌کند. از آنجا که آدمی از تنهایی و جدایی رنج می‌برد، یافتن هر نوع وحدت و وفاقی در جهان برایش لذت‌بخش است. نیروهای مهارانگیز درون انسان که از عشق و عاطفه سرشارند، به مدد زیبایی و هماهنگی، به جانب کمال و تعالی هدایت می‌شوند. (همان: ۳۴۰)

## ۷-۲- تشخیص

تشخیص، در شمار استعاره‌های مکنیه است و صورتی استعاری است که در آن صفات انسانی به پدیده‌های غیرانسانی داده می‌شود. کاربرد این نوع استعاره نسبت مستقیم با نگرش و عاطفه نویسنده دارد. از ویژگی‌های شخصیت‌بخشی می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- اعطای خصوصیات انسان به پدیده‌های دیگر؛

۲- گسترش عواطف انسانی به درون اشیاء و همدلی با پدیده‌ها؛

۳- غلبه تخیل آدمی بر طبیعت؛ (طبان، ۱۹۵۶: ۳۴۰)

## ۸-۲- تجسیم

قصد خداوند آن بوده است که فهم قرآن را بر بندگان آسان گرداند. لذا بسیاری از معانی دینی را به تجسیم درآورده و بیان قرآنی آن را به واسطه استعاره از حالت مجرد ذهنی به حالت مادی محسوس درآورده است. تجسیم، پاره‌ای از تصویر است؛ چون تجسیمبه معنای جنبه حسّی بخشیدن به امر معنوی است و تصویر، که شامل تشبیه معقول به محسوس و محسوس به محسوس است، اصطلاحی فراگیرتر است که از ابزار مختلفی چون حروف، افعال، گفتگو و غیره بهره می‌گیرد. ابزار تجسیم در قرآن، واژه‌هایی برگرفته از طبیعت جامد و طبیعت متحرک است. یکی از مهم‌ترین روش‌های تصویرآفرینی در قرآن، سخن گفتن درباره مجردات و معنویات در لباس محسوسات و اجسام مادی است. روش تصویر و نمایش هنری (محسوس‌سازی و تجسیم) از روش‌های تعبیری، برتر و زیباتر است. برای بیان این برتری کافی است معانی در صورت‌های ذهنی مجرد تصور (تخیل هستی) و سپس در صورت‌های تصویری، شخصیت‌پردازی شود (تجسیم فنی)؛ در روش اول، ذهن و ادراک؛ و در روش دوم، حس و وجدان مورد توجه است. قانون تخیل و آیین تجسیم، دو قانون بارز و آشکار در بیان و نمایاندن تصاویر فنی و هنری قرآن است. (قطب، ۱۳۵۹: ۸)

### ۳- بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی در سوره مبارک یوسف

این سوره دوازدهمین سوره قرآن است که در مکه فرود آمده است و از این رو بیشتر عنایت آیات آن به ایجاد تحول مطلوب عقیدتی، اخلاقی، فکری و انسانی در جامعه شرکت‌زده مکه و باوراندن حقانیت دعوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آسمانی بودن رسالت و کتاب او به مردم در قالب زیباترین و عبرت‌آموزترین داستان‌ها و سرگذشت‌هاست و با ظرافت و زیبایی خاصی به روشنگری می‌پردازد. در ادامه مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره‌های به کار رفته در این سوره مورد بررسی قرار می‌گیرد:

#### ۳-۱- تشخیص

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾  
(یوسف/۴)

نمونه مورد بحث در این آیه شریف، این است که فعل سجده را که کار عقلا و از شان ایشان است، به یازده ستاره و خورشید و ماه نسبت داده و آن را جاری مجرای عقلا آورده است. در واقع به جای عبارت "رایتها لی ساجده" از عبارت "رایتهم لی ساجدین" بهره برده است و این از باب ملابست است و می‌توان آن را استعاره مکنیه دانست.

برخی گفته‌اند اگر درباره سجده کردن آن‌ها عبارت "رایتهم لی ساجدین" را - که مخصوص صاحبان عقل است - به کار برده است، برای این است که بفهماند سجده ستارگان و خورشید و ماه از روی علم و اراده و عیناً مانند سجده یکی از عقلا بوده است. (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۲، ۶۲۱)

در مورد مفهوم این سجده نیز بحث است. به باور برخی منظور از سجده خورشید و ماه و ستارگان، همان سجده شناخته‌شده است که نه به هدف پرستش، بلکه به هدف گرامیداشت او انجام پذیرفت. اما برخی برآنند که منظور از سجده در اینجا، نهایت خضوع و احترام است. (همان) در تفسیر کشف ذیل این آیه آمده است: «اگر پرسند: در عبارت "رایتهم لی ساجدین" چگونه خورشید و ماه و دیگر ستارگان در حکم انسان‌های برخوردار از عقل آمده‌اند؟ در پاسخ باید گفت: از آن روی که چون آنان را به سجده - که ویژه خردمندان است - وصف کرد، آنان را در حکم خردمندان آورده است و تو گویی که برخوردار از خرد هستند و سخن گفتن به چنین شیوه‌ای در میان عرب‌ها بسیار بسامد دارد که برخی چیزها را از حیث برخی ویژگی‌ها در هم می‌آمیزند و بر اثر شباهت و نزدیکی، برخی از احکام آن‌ها را به همدیگر می‌دهند.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۵۶۹)

﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (یوسف/۵۳)  
شاهد مورد بحث در این آیه شریف، اسناد اماره به نفس می‌باشد که اسناد مجازی است؛

زیرا نفس حقیقتاً انسان را امر نمی‌کند؛ چه در این صورت لازم می‌آید که نفس انسان چیزی جدا از انسان و بالاتر از آن باشد و این غیرممکن است. بنابراین استعاره به کاررفته در این آیه استعاره مکنیه است، اما زمخشری معتقد است که در اینجا، منظور میل و اشتیاق زیاد از حد نفس انسان نسبت به ارتکاب اعمال بد می‌باشد. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۶۱۶)

﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (یوسف/۸۴)  
 نمونه مورد بحث در این آیه، در جمله انشائیّه "یا اسفی علی یوسف" است؛ زیرا کلمه اسف که به معنی حزن شدید است، منادی واقع شده است؛ گویی به شخصی تشبیه و مورد ندا قرار گرفته است تا حاضر شود. بنابراین، ندای "یا اسفی" استعاره مکنیه تخیلیه است. (رضی، ۱۳۳۰: ۷۲)

### ۲-۳- مبالغه

﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (یوسف/۲۳)

شاهد در این آیه، فعل "راودت" می‌باشد. این فعل در اینجا در معنای استعاری آن، یعنی ادا و اطواری که آن زن برای جلب نظر حضرت یوسف (علیه السلام) ابراز می‌کرد، به کار رفته است. این ادا و اطوار به رفت و آمد برای به دست آوردن چیزی تشبیه شده است با جامع و وجه شبه تردد برای رسیدن به هدف در هر دو. سپس فعل "راودت"، که مخصوص رفت و آمد و از ریشه "رود" است، از باب استعاره تصریحیه تبعیه، برای مبالغه در معنای مورد نظر به کار رفته است. فعل "راودت" مصدر "رود" به معنای رفت و آمد کردن برای به دست آوردن چیزی با نرمی و ملایمت است. زمخشری ذیل این آیه می‌گوید: "مراوده" مصدر باب مفاعله از "راد، یرود" به معنای آمد و رفت کردن است و تو گویی معنای عبارت این است: «خادعته عن نفسه؛ با نیرنگ می‌خواست او را از پاکدامنی‌اش بیرون کند.» یعنی همان کاری را که نیرنگ‌باز با دیگران می‌کند تا چیزی را که نمی‌خواهند از دستشان بیرون کند، انجام می‌دهد تا به مطالع خویش برسد و آن، این بود که برای برآوردن خواسته‌اش از خود برود. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۵۸۷)

﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةٌ الْعَرَبِيَّةُ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (یوسف/۳۰)

کلمه «حبا»، تمییز و منقول از فعل است و اصل آن "قد شغفها حبه" بوده است که اسناد در آن از باب استعاره مکنیه تبعیه و مجازی است و منظور از این استعاره بیان و توصیف عشق زیاد از حد آن زن نسبت به حضرت یوسف (علیه السلام) است. در مفردات آمده است: "شغفها حبا" یعنی محبت حضرت یوسف (علیه السلام)، به شغاف قلب زلیخا، یعنی باطن او، راه یافته بود و پرده دل او را پاره کرده بود و گفته شده است به معنای وسط آن است

و این دو معنا به هم نزدیک هستند و شغاف قلب به معنای غلافی است که محیط به قلب است. اما از اهل بیت (علیهم السلام) قرائت "شغفها" با عین نقل شده است از فعل "شغف البعیر" که به معنای مالیدن بدن شتر با صمغ مخصوص است که آن را به سوزش می اندازد. (طبرسی، ۱۳۷۳: ۱۱، ۱۰۲) زمخشری در تفسیر کشاف می گوید: "شغفها" یعنی عشق او پرده قلبش را بریده و به دلش رسیده بود و "شغاف" به پرده و حجاب قلب گفته می شود و گفته اند: پوشش نازکی است که به آن "لسان القلب" می گویند و نابغه سروده است:

و قد حال هم دون ذلک شاغل  
مکان الشغاف تبغیه الاصابع<sup>۱</sup>  
(زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۵۹۶)

﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ (یوسف/۴۴)

شاهد در این آیه "اضغاث احلام"، شوریدگی ها و اباطیلی است که به خواب راه می یابد و برخی گفته ها و وسوسه های شیطان را نیز جزو آن دانسته اند. در این آیه شریف استعاره ای بلیغ وجود دارد؛ زیرا واژه "اضغاث" که مفرد آن "ضغث" می باشد، در اصل به معنای بسته های در آمیخته گیاهان خشک و تر است که برای مبالغه در پریشانی خواب های فرعون به صورت استعاره برای خواب های پریشان به کار رفته است و اضافه در این جا به معنای "من" است، یعنی "اضغاث من احلام"؛ شوریدگی ها و پریشانی هایی از جنس خواب؛ یعنی این خواب ها، خواب های پریشان هستند. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۶۱۱)

﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُخْصِنُونَ﴾ (یوسف/۴۸)

شاهد در این آیه عبارت سبع شداد می باشد که استعاره از سال های قحطی (سنون مجدبه) است.

﴿ذَلِكَ لِيُعْلَمَ أَتَى لِمَ أَخْنَهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ (یوسف/۵۲)

شاهد در این آیه به کار گیری حرف "باء" در "بالغیب" در معنی مجازی آن، یعنی ظرفیت می باشد. یعنی در جایگاه پنهان که همان پنهان و پوشیده بودن با درهای بسته هفتگانه است. «ان الله لا يهدی کید الخائنین» عطف بر جمله «انی لم اخنه بالغیب» شده است و ممکن است معنی این جمله در اصل «ان الله لایهدی الخائنین بکیدهم» باشد؛ ولی از جهت مبالغه، فعل "لا یهدی" بر "کید" داخل شده است یا ممکن است کید خائنین به شخصی که در مسیر معصیت الهی قرار دارد، تشبیه شده باشد با وجه شبه مخالفت با حق در هر دو و سپس عدم هدایت از مشبه به، برای مشبه استعاره آورده شده باشد از باب استعاره مکئنه. (رضی، ۱۳۳۰: ۷۱)

﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ

(۱). اندوهی در برابرش چنان مانع شد و چنان در غلاف دل قرار گرفت که همچون پزشکان می باید آن را با انگشتان یافت و بیرون کشید.

وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴿يوسف/۸۸﴾

شاهد در این آیه اسناد "مس" به "ضر" می‌باشد که از باب استعاره مکنیه تبعیه است. شریف رضی ذیل این آیه معتقد است که استعاره به کار گرفته شده برای مبالغه در بیان بدحالی ایشان است؛ یعنی بدحالی آنقدر به ما روی آورده است که گویی ما را لمس کرده است و به ما متصل است. (رضی، ۱۳۳۰: ۷۲) اصل کلمه "مس" به معنی دست کشیدن و لمس کردن است.

### ۳-۳- ایجاز

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (یوسف/۱۱۱)

شاهد مورد بحث در این آیه، اصطلاح "بین یدیه" می‌باشد که از باب استعاره مکنیه تخیلیه و به معنای "قبل و جلو" است؛ زیرا قرآن حقیقتاً دست ندارد، بلکه همان‌طور که به هر چه در پیش روی و جلوی انسان است، "بین یدیه" اطلاق می‌شود، برای قرآن هم از این تعبیر استفاده شده است. طبرسی ذیل این آیه می‌نویسد: «به باور گروهی از جمله حسن، منظور تصدیق کتاب‌هایی است که از پیش آمده و در دست مردم است؛ چرا که آورنده‌اش طبق همان نویدهایی که در کتاب‌های آسمانی پیامبران گذشته است، به رسالت برانگیخته شده و به سوی شما آمده است.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۳، ۱۶۹)

### ۳-۴- نوآوری در بیان

﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ أُخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (یوسف/۳۱)

شاهد در این آیه اطلاق مکر بر قول زنان است که ممکن است از باب مجاز با علاقه تشبیه باشد؛ یعنی غیبت کردن زنانی که در غیاب زن عزیز مصر، سر او را فاش و از او غیبت می‌کردند، با جامع خفاء در هر دو به مکر تشبیه شده است و سپس کلمه "مکر" از باب استعاره تصریحیه به جای آن به کار رفته است. بنابراین، اگر گفته‌های زنان مصر را مکر نامید، بدین خاطر است که سرزنش‌های ایشان از روی حسد و دشمنی بوده و آن‌ها می‌خواستند وی را در میان مردم رسوا کنند. اما طبرسی رأی دیگری دارد؛ وی مکر را استعاره از سرزنش می‌شمارد و می‌گوید: «قرآن بدان دلیل سرزنش و نکوهش زنان از بانوی کاخ را مکر و نیرنگ عنوان می‌دهد که منظور آنان از آن گفتار نه خیرخواهی و سرزنش به خاطر گناه بود، بلکه آنان در این اندیشه بودند که آن جوان پرشکوه را که آن همه از زیبایی و کمال و آراستگی و دلپذیری‌اش شنیده بودند، بتوانند از نزدیک بنگرند و چون در اندیشه

دیگری بودند، قرآن از سرزنش و گفتار آنان به مکر و نیرنگ تعبیر می‌کند. البته پاره‌ای برآند که این تعبیر به خاطر آن است که آنان نیز دل در گرو عشق یوسف داشتند، اما برخلاف زلیخا که آن را آشکار می‌ساخت، آنان پنهان می‌داشتند. (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۲، ۷۰۰) اما زمخشری مکر را استعاره از غیبت می‌داند و در تفسیر کشف می‌گوید: «آنان به غیبت و بدزبانی خویش و گفتن این سخن که زن عزیز مصر شیفته برده کنعانی خود شده و از این درد هلاک می‌شود، به غیبت کردن از آن زن مبادرت کردند و از آن روی از غیبت کردن به "مکر" تعبیر شده که به صورت پنهانی و نهفته انجام می‌گرفت و نیرنگ‌بازان نیز نیرنگ خود را نهفته می‌دارند. برخی از مفسران گفته‌اند که آن زن راز خود را از آنان پنهان می‌داشت، اما آنان راز او را آشکار کردند.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۵۹۶)

﴿يَا بَنِي إِدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَّأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (یوسف/۸۷)

شاهد در این آیه، کلمه "روح" است. اصل این کلمه به معنای نسیم است که نفس انسان از آن لذت می‌برد. در اینجا فرج و گشایش الهی با وجه‌شبه لذت نفس در هر دو به روح تشبیه شده و این کلمه از باب استعاره تصریحیه به جای آن به کار رفته است. زمخشری می‌گوید: «من روح الله، یعنی از فرج و گشایش الهی، و حسن و قتاده آن را «من روح الله» به ضم «راء» به معنای رحمت و بخشایش الهی قرائت کرده‌اند که خدا به این رحمت و بخشایش بندگان را زنده می‌دارد.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۶۴۰)

﴿قَالَ لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (یوسف/۹۲)

شاهد در این آیه کلمه "تترب" است. این کلمه از ریشه "ترب" به معنای "پیه شکم" است. از آنجا که یکی از معانی باب تفعیل، سلب است، بنابراین "تترب" به معنای سلب و جدا کردن پیه از شکم است؛ مانند "تجلید" که به معنای کندن پوست است؛ چون با کندن پیه از شکم، داخل شکم نمایان می‌شود و انسان زشت می‌شود. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲، ۶۴۴) سید رضی معتقد است این کلمه از باب استعاره در معنای ملامت و سرزنش و توبیخ و شمردن یک‌یک گناهان به کار رفته است؛ زیرا با ملامت و سرزنش نیز عیوب انسان ظاهر و آبروی او از بین می‌رود و زشت می‌شود. (رضی، ۱۳۳۰: ۷۳)

#### ۴- بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره‌های سوره کهف

این سوره هجدهمین سوره قرآن است که نام آن از آیات ۹، ۱۱، ۱۷ و ۲۵ اخذ شده است. کهف به معنای غار است و منظور از آن همان غاری است که گروهی از جوانان متفکر و آزادی‌خواه در پیکار با استبداد و ارتجاع روزگار تیره و تاریک خویش، به آنجا پناه بردند تا ساعتی بیاسایند و برای یافتن راه نجات و مبارزه با ستم‌طرحی بریزند. این سوره نشانگر آن است که خدا آنان را نه تنها نجات داد که جاودانه ساخت و به عنوان الگوی

جوانان حق جو و آزادی خواه مطرح نمود. از کران تا کران آیات این سوره مبارک مفاهیم بلند، معارف انسان‌ساز، اندرزها و پندهای درس آموز، فرمان‌ها و هشدارهای عبرت‌انگیز و داستان‌ها و سرگذشت‌های هدف‌دار و سازنده موج می‌زند. در این بخش از پژوهش، مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره‌های به کار رفته در این سوره مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۴-۱- تاکید معنا و مبالغه

﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (کهف/۶)

در این آیه، خداوند برای مبالغه در بیان شدت اندوه پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر امت خویش که به قرآن ایمان نمی‌آورند، ایشان را به انسانی تشبیه کرده است که در اثر از دست دادن عزیزانش بر آثار و کارهایشان اظهار ناراحتی می‌کند و خود را از اندوه به هلاکت می‌رساند. در مورد این آیه آرای بسیاری وجود دارد؛ به طور مثال آلوسی در تفسیر خویش ذیل این آیه می‌نویسد: «خداوند در این آیه، شدت اندوه پیامبر را بر امت خویش که به قرآن ایمان نمی‌آورند، بیان می‌نماید. "اسفا" مفعول‌له است، همچنین می‌تواند حال باشد و اسف مبالغه در حزن و اندوه است و در اینجا استعاره تمثیلیه است؛ زیرا حالت حزن شدید پیامبر، به حالت شخصی که بر عزیزان از دست رفته‌اش اندوهگین است، تشبیه شده است. هر چند می‌تواند استعاره تبعیه هم باشد.» (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۵، ۲۰۵) طبرسی نیز می‌نویسد: «به باور پاره‌ای منظور این است که هان ای پیامبر، تو در زندگی آنان به گونه‌ای بر آنان مهر و محبت می‌ورزی و پس از مرگشان چنان به حال زارشان اندوه می‌خوری که جان خود را به خطر می‌اندازی. اما به باور پاره‌ای دیگر منظور این است که تو ای پیامبر، پس از رویگردانی آنان از حق و پیام خدا به گونه‌ای دستخوش اندوه و تاسف می‌گرددی که جان گرامی خود را به خطر می‌افکنی. از دیدگاه ابن عباس منظور از واژه اسف، خشم است. با این بیان، خدا، پیامبرش را از این نکته که به گونه‌ای به هدایت آنان دل بندد که اگر ایمان نیاوردند، جاننش به خطر افتد، بر حذر می‌دارد و این را بر آن گرانمایه هستی نمی‌پسندد.» (طبرسی، ۱۳۸۰:

۱۵، ۳۱۲)

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَعِينُوا يَعْثُبُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (کهف/۲۹)

در این آیه شریف، دو استعاره وجود دارد که مورد نخست عبارت "فلیکفر" است. آلوسی ذیل این آیه می‌نویسد: «خداوند می‌فرماید: اکنون فقط این مانده است که شما راه نجات یا راه نابودی را برای خود برگزینید و از آن روی این عبارت به صیغه امر و تخیر آمده است که وقتی این اختیار به انسان داده شده است که یکی از این دو راه را برگزیند، تو گویی او را مخیر و مأمور کرده‌اند که هر کدام از این دو راه را که صلاح می‌داند، برگزیند. خفاجی

می‌گوید: امر به کفر مراد نیست، بلکه استعاره برای خذلان است و حال کسی که چنین است، با وجه شبه عدم اعتنا و مبالات به حال کسی که مأمور و مخیر به مخالفت است، تشبیه شده است. گویا کسی که خودش خواری را بر می‌گزیند، مثل کسی است که کافر می‌شود.» (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۶، ۲۶۶)

مورد دوم آنجاست که خداوند سبحان، برای مبالغه در توصیف آتشی که از هر طرف کافران را در جهنم احاطه کرده است، آن را به خیمه بزرگ گرد تشبیه کرده است که شعله‌های آن، تمام بدن آن‌ها را می‌پوشاند. این استعاره از نوع مصرحه مرشحه است و احاطه ترشیح آن است. (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۵، ۵۲۲) "سرادق" عبارت از حجره‌ای است که پیرامون خیمه بر پا می‌کنند و به خانه‌ای که سراپرده دارد، "بیت مسرق" می‌گویند. در تفسیر مجمع البیان آرای گوناگون مفسران پیرامون این آیه چنین آمده است: «برخی از مفسران گفته‌اند که سرادق دو انبوهی است که پیش از ورود ستمکاران به دوزخ، آنان را فرو می‌گیرد و برخی هم آن را دیواری از جنس آتش دانسته‌اند که پیرامون آنان را می‌گیرد. به باور ابن عباس منظور این است که ما برای بیدادگران، که با روا داشتن ستم در حق خود، به پرستش‌های ذلت‌بار تن دادند و بت‌های گوناگون را به جای خدای یکتا پرستیدند، آتشی شعله‌ور فراهم ساخته‌ایم که سراپرده‌های آن، آنان را محاصره می‌کند. اما قتاده می‌گوید: منظور این است که ما برای بیدادگران آتشی سوزان فراهم آورده‌ایم که پیش از رسیدن آنان به آتش، دود و شعله‌های آن، آنان را محاصره خواهد کرد. از دیدگاه ابومسلم، منظور این است که آتش شعله‌وری بر آنان فراهم ساخته‌ایم که از هر سو آنان را محاصره می‌کند و درست به همین دلیل هم به خیمه تشبیه شده است.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۳۸۶)

﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ (کهف/۹۹)

شاهد در این آیه شریف، عبارت "یموج" است. معنای اصلی موج که به حرکت در آمدن آب‌ها است، برای حرکت یا جوج و مأجوج استعاره آورده شده است و مستعارله و مستعارمنه در حرکت شریکند. مستعار موج و مستعارله حرکت و جنبش قوم یا جوج و مأجوج است.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ (کهف/۱۰۵)

شاهد در این آیه، عبارت «فلا نقیم لهم یوم القیامه وزنا» است که در تلخیص البیان درباره آن آمده است که استعاره از «انا لم نجد اعمالا صالحه تنقل بها موازینهم» است. (رضی، ۱۳۳۰: ۱۱۳) طبرسی نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «در روز رستاخیز در بارگاه خدا ارزش و بهایی ندارند و ما به آنان احترام و ارزشی نمی‌گذاریم و به جای آن سخت مورد تحقیر قرار گرفته و خوار و خفیف شده و کيفرشان خواهیم داد. در ادبیات عرب هنگامی که گفته

می‌شود: فلان کس یا فلان چیز وزن ندارد، منظور این است که ارزش ندارد.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۵۳۱)

#### ۴-۲- شرح و روشن ساختن معنا

﴿فَضْرِبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (کهف/۱۱)

شاهد در این آیه عبارت «فَضْرِبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ» است. خداوند در این آیه به شرح و روشن ساختن حال اصحاب کهف در غار می‌پردازد و برای توصیف چگونگی خواب اصحاب کهف می‌فرماید: ما با افکندن پرده‌های خواب بر گوش آنان، برای سالیان طولانی آنان را به خواب عمیق فرو بردیم. در حقیقت در اینجا عبارت «ضربنا علیها حجاباً یمنع السماع» مفعول محذوف است و به جای به کار گرفتن تعبیر «انماهم انامه ثقیله»، عبارت «ضربنا علی آذانهم» به کار رفته است تا بیان کند که ما به گونه‌ای آنان را به خواب فرو بردیم که نه صدایی را می‌شنیدند تا بیدار شوند و نه اثری از هیاهو و غوغای طبیعت در گوش آنان نفوذ می‌کرد تا به خود آیند؛ به عبارت دیگر آنان را چنان در خوابی سنگین فرو بردیم که از هیچ سر و صدایی بیدار نمی‌شدند. زمخشری ذیل این آیه می‌نویسد: «چنان که اگر خواب کسی سنگین باشد، چندین صدا هم می‌شنود، اما بیدار و آگاه نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، در این آیه خواب سنگین به ضرب حجاب برگوش‌ها تشبیه شده و سپس ضربنا ذکر شده است. بنابراین استعاره تصریحیه تبعیه است و جایز است که استعاره تمثیلیه باشد.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۹)

﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ مِنْهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا أَيْنَا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لِنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ (کهف/۲۱)

در این آیه قرآن به شرح چگونگی برانگیخته شدن انسان می‌پردازد و در این جهت برای بیان بیدار شدن اصحاب کهف از خواب، از تعبیر "اعثرنا" استفاده می‌نماید و سرنوشت آنان را پس از فرو رفتن در خوابی عمیق، آن هم طی مدتی که تنها خدا از آن آگاه است و بیدار شدن آنان پس از این مدت را مانند حالت کسی که بمیرد و دوباره برانگیخته شود، بیان می‌کند. آرای متفاوتی درباره استعاره موجود در این آیه، در تفاسیر مختلف وجود دارد؛ به طور مثال شریف رضی در *تلخیص البیان* آن را استعاره از «اطلعتنا علیهم» یعنی مردم را از آن آگاهانیدیم، می‌داند. اما در تفسیر کشاف ذیل این آیه چنین آمده است: «وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ» یعنی چنان که آنان را به خواب فرو بردیم و برانگیختیم، (اکنون مردم را از آن آگاهانیدیم) و به دلیل حکمتی که در آن هست، آنان را از آن آگاه کرده‌ایم تا کسانی که این آگاهی را یافته‌اند، بدانند: "ان وعدالله حق"، مراد رستاخیز است؛ زیرا سرنوشت آنان پس از فرو رفتن در خوابی عمیق، آن هم طی مدتی که تنها خدا از آن آگاه است و بیدار شدن آنان پس از

این مدت مانند حالت کسی است که بمیرد و دوباره برانگیخته شود. گویا زمخشری این استعاره را استعاره تمثیلیه می‌داند. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۱۸) طبرسی می‌نویسد: «"عثر" از ریشه "اعثار" به مفهوم آگاهی بخشیدن و توجه دادن است و "عائور" گودالی است که برای شکار شیر کنده می‌شود. پس همان‌سان که آنان را به خوابی چند ساله فرو بردیم و آنگاه بیدارشان ساختیم، درست همان‌گونه مردم آن سرزمین و دیگر عصرها و نسل‌ها را از سرگذشت بهت‌آور آنان آگاه کردیم.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۳۵۱)

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطْعَمْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبِعْ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾ (کهف/۲۸)

شاهد در این آیه عبارت "اغفلنا" است. خداوند در این آیه به پیامبر خود می‌فرماید: از کسی که به خوار داشتن، دلش را از یاد خویش غافل کرده یا آن را غافل از یاد خدا یافته‌ایم، پیروی مکن. در تفسیر بیضاوی ذیل این آیه چنین آمده است: «در زبان عربی، "اغفل ابله" معنایش آن است که شتر را بدون نشان رها کرده‌اند و این عبارت نیز به معنای آن است که نشان یاد خدا را بر دل او ننهادیم. "اغفال" استعاره آورده شده است برای سمه و نشانه؛ زیرا علامت سعادت است و او را از زمره کسانی قرار نداده‌ایم که نقش ایمان را بر دلهایشان نوشته‌ایم. گویا اغفال تشبیه شده است به چیزی که بدون نشانه رها شده است. استعاره تبعیه تصریحیه است.» (بیضاوی، ۱۴۱۷: ۶، ۹۷) طبرسی دیدگاه‌های متفاوت درباره این آیه را این‌گونه بیان می‌کند: «به باور پاره‌ای منظور این است که هان ای پیامبر، از کسانی که قلب آنان را از یاد خدا غافل ساختیم و به کیفر بداندیشی و گناهانشان، پیرو هوای دل خویش هستند، پیروی نکن. اما به باور پاره‌ای دیگر، خداوند نسبت غفلت به دل‌های آنان می‌دهد و دل‌های آنان را غفلت‌زده می‌خواند؛ درست همان‌گونه که گفته می‌شود: "اکفره": او را کفرگرا نامید. با این بیان مفهوم آیه این چنین است که از کسانی که دل‌هایشان را غفلت‌زده نامیدیم و نسبت غفلت به دل‌های آنان دادیم، پیروی مکن. از دیدگاه برخی منظور این است که از کسانی که دل‌های آنان را از یاد خود غفلت‌زده یافتیم، پیروی مکن. از دیدگاه برخی دیگر تفسیر آیه این است که در دل آنان، نشان ایمان را که در دل‌های مردم باایمان است، قرار ندادیم که فرشتگان آنان را به این نشان بشناسند. حسن می‌گوید: آنان را به کیفر گناهانشان به حال خود رها کردیم و شیطان را بر آنان چیره ساختیم.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۳۸۴)

﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ (کهف/۴۲)

شاهد در این آیه، عبارت "احیط بثمره" است. در این آیه، حالت نابود شدن باغ به حالت قومی که دشمن آن را احاطه کرده و بر آن یورش آورده، تشبیه شده است. بنابراین استعاره تمثیلیه است و همچنین می‌تواند استعاره تبعیه هم باشد. زمخشری ذیل این آیه می‌نویسد: «"احیط" تعبیری از نابود کردن آن باغ و اصل آن از "احاط به العدو" است؛ زیرا وقتی به

چیزی احاطه یابند، چنان است که آن را در اختیار خود گرفته‌اند و بر آن چیره شده‌اند. سپس در معنای هرگونه نابود کردنی به کار رفته است. زمانی چنین عبارتی را می‌گویند که سپاهی از بالای سر دشمن یورش بیاورد.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۳۴) همچنین در تفسیر مجمع البیان آمده است: «در روایت است که خداوند صاعقه یا آتشی فرستاد و درختان را سوزانید و آب روان را نیز در زمین فرو برد و نهر را خشکاند و از آب تهی ساخت.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۴۰۳)

مستعارله: حالت قومی که دشمن آن را احاطه کرده، مستعارمنه: حالت نابود شدن باغ و نوع استعاره، استعاره تمثیلیه است.

#### ۴-۳- ایجاز

﴿وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ (کهف/۱۶)

در این آیه شریف، خداوند برای بیان اینکه امور معاش و راه زندگی و نیازهای مادی اصحاب کهف را سامان می‌بخشد و وسیله رفاه و آسایش و آرامش آنان را فراهم می‌سازد، از واژه "مرفق" به مفهوم هر چیز ساده آمده، استفاده کرده است. در تفسیر کشف آمده ذیل این آیه آمده است: «"مرفق" به معنای چیزی است که از آن بهره‌مند می‌شوند و منفعت می‌بینند. این سخن را یا به دلیل اطمینانی که به فضل خدا داشتند و به موجب امید استواری که در توکل بر خدا در دل خود احساس می‌کردند و یقین خالص و بی‌شائبه‌ای که از آن برخوردار بودند، می‌گفتند یا اینکه یکی از پیامبران روزگارشان به آنان خبر داده بود، یا اینکه ممکن است یکی از خود آنان پیامبر بوده باشد.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۱۳) طبرسی در تفسیر مجمع البیان می‌نویسد: «از دیدگاه ابن عباس واژه "مرفق" به مفهوم هر چیز آسان آمده و منظور این است که خدا با گشودن راهی به سوی آرامش و آسایش، دشواری‌ها را بر شما آسان کند و دست بیداد شاه را از سر شما کوتاه سازد و مهر و لطف خود را شامل حال شما گرداند. به باور پاره‌ای منظور این است که تا خدا امور معاش و راه زندگی و نیازهای مادی شما را سامان بخشیده و وسیله رفاه و آسایش و آرامش شما را فراهم سازد.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۳۳۱) بنابراین مستعارله، «یهیئ لکم من امرکم ما تعمدون علیه و تستندون الیه»، مستعارمنه «یهیئ لکم من امرکم مرفقا» و نوع استعاره، استعاره تصریحیه تبعیه است.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسَىٰ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (کهف/۵۷)

شاهد در این آیه، عبارت «و نسی ما قدمت یداه» است. طبرسی در تفسیر مجمع البیان این عبارت را استعاره از گناهان می‌داند و می‌نویسد: «گناهان خویشتن را که کیفر خدا را در پی خواهد داشت، به بوته فراموشی سپارد و با توبه و بازگشت به بارگاه خدا و جبران



خفتگان وارد آورد.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۳۳۴)

﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامْنَهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءَ ظَاهِرٍ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (کهف/۲۲)

شاهد در این آیه، عبارت "رجما بالغیب" است که استعاره برای "رمی بالحجاره" است. "رجم" در اصل به مفهوم سنگ و سنگ‌پرانی آمده است و به همین تناسب در تیراندازی و رگبار تهمت بستن به دیگران و نیز داوری بر اساس پندار و گمان نیز به کار می‌رود. طبرسی معتقد است که در معنای این جمله دو احتمال وجود دارد:

۱- تیر به تاریکی می‌اندازند و ناآگاهانه از غیب خبر می‌دهند.

۲- در اصل "ظنا بالغیب" بوده و "رجم" جای "ظن" را گرفته است؛ یعنی این‌ها متکی به گمان خود هستند و در این باره یقینی ندارند.» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۵، ۵۱۷) آلوسی نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «در زبان عربی بسیار اتفاق می‌افتد که به جای فعل ظن، رجم بالظن را به کار می‌برند و چنان این دو عبارت را به کار برده‌اند که تفاوتی بین آن‌ها قائل نیستند. (مرجم: مظنون) گویا رجم استعاره آورده شده برای رمی بالحجاره که به هدف نمی‌رسد؛ زیرا بدون علم و آگاهی است. یا اینکه ذکر امری بدون آگاهی یقینی و اطمینان قلبی به پرتاب سنگی که هیچ فایده‌ای در پرتاب کردنش نیست و به هدف اصابت نمی‌کند، تشبیه شده و برای آن استعاره آورده شده است.» (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۵، ۲۴۴) بنابراین

مستعارله، «رجما بالغیب» مستعارمنه: «رمی بالحجاره» و نوع استعاره، استعاره تصریحیه تبعیه است.

﴿كَلِمَاتُ الْجَنَّةِ آتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهَا نَهْرًا﴾ (کهف/۳۳)

شاهد در این آیه عبارت «لم تظلم منه شیئا» است؛ زیرا واژه ظلم در معنای اصلی خود به کار نرفته است. طبرسی آن را فرو گذارنکرده بودند، معنا می‌کند. (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۳۹۷) زمخشری می‌نویسد: «لم تظلم یعنی دچار کاستی نمی‌شد.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۳۰) بنابراین مستعارله، «لم تمنع منه شیئا» مستعارمنه، «لم تظلم منه شیئا» و نوع استعاره، استعاره تصریحیه تبعیه است.

﴿وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ (کهف/۴۸)

شاهد در این آیه عبارت «عرضوا علی ربک» است و حالت حشر خلایق در روز قیامت به حالت سربازانی تشبیه شده است که چنان ردیف و منظم در جلو فرمانده کل قوا قرار می‌گیرند که تمامشان یکپارچه دیده می‌شوند. پس استعاره تمثیلیه است اما به باور آلوسی می‌تواند استعاره تبعیه نیز باشد که حشر خلایق به عرض آن‌ها تشبیه شده است؛ گویا آنان

را به صورت صف بسته می آورند و در مقابل پروردگار عرضه می کنند. (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۶، ۲۸۹) طبرسی نیز ذیل این آیه می نویسد: «کسانی که در آستانه رستاخیز از گورها بر می خیزند، هر امت و جامعه ای از آنان در یک صف به پیشگاه پروردگار عرضه می شوند. به باور پاره ای، در صف هایی پی در پی بسان نماز جماعت قرار می گیرند. اما به باور پاره ای دیگر، همه در یک صف حضور می یابند.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۴۲۰) بنابراین، مستعارله، حالت سربازانی است که در یک صف در جلو فرمانده کل قوا قرار گرفته اند. مستعارمنه، حالت حشر خلاق در روز قیامت و نوع استعاره، استعاره تمثیلیه است.

﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أَنْزَرُوا هُزُؤًا﴾ (کهف/۵۶)

شاهد در این آیه عبارت «لیدحضوا به الحق» است. زمخشری ذیل این آیه می نویسد: «"لیدحضوا" یعنی تا آن را از جای ببرید و تباه کنید و از "ادحاض القدم" به معنای لغزاندن و از جای بردن از جایگاه آن گرفته شده است.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۴۲) در تفسیر مجمع البیان نیز آمده است: «"ادحاض" یعنی چیزی را به هلاکت و نابودی سوق دادن و این واژه از ریشه "دحض" به مفهوم لغزش بر گرفته شده است. گفتنی است عرب هنگامی که بخواهد بگوید: دلیل و برهان او را باطل ساختم، می گوید: "ادحضت حجتی". گویا کفرگرایان برای دفاع از کیش پوچ و بی اساس خود به بحث و کشمکش می پردازند تا حق را بدین وسیله از میان ببرند و از جایگاه خود خارج سازند.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۴۳۷) بنابراین مستعارله، «لزلوا الحق بعد ثباته» مستعار منه، «لیدحضوا به الحق» و نوع استعاره، استعاره تصریحیه تبعیه است.

#### ۴-۵- تشخیص

﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا﴾ (کهف/۱۴)

شاهد در این آیه، عبارت «و ربطنا علی قلوبهم» است. فعل "ربط" که متعدی بنفسه است با حرف علی متعدی شده است تا به منزله فعل لازم باشد. "ادقاموا" نیز متعلق به "ربطنا" است. در این آیه خداوند می فرماید: دل هایشان را توانا ساختم که دوری از وطن و بی بهره بودن از نعمت های دنیا را تاب آورند و برای حفظ دین خود به غارها پناه ببرند و این جرأت و جسارت را به آنان دادیم که به آرمان حق پایدار باشند و مسلمان بودن خود را آشکار سازند. قلوب به بار یا توشه تشبیه شده است و استعاره مکنیه است. (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۳۲۸)

﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (کهف/۴۹)

شاهد در این آیه شریف، مورد ندا قرار گرفتن "ویل" یعنی عبارت «یا ویلتنا» است. بدین

صورت که ویل یا هلاکت به شخصی تشبیه شده است که کافران اقبال و روی آوردنش را خواسته و مورد ندا قرار داده‌اند. در تفسیر بیضاوی ذیل این آیه آمده است: «گویا گفته شده: "یا هلاک اقبل" و در آن استعاره مکنیه تخیلیه است؛ زیرا هلاکت مورد ندا قرار گرفته؛ گویا شخصی جاندار است و اشاره به این دارد که کافران هیچ یآوری غیر از هلاکت ندارند و آن را می‌خواهند تا نابودشان کند.» (بیضاوی، ۱۴۱۷: ۶، ۱۰۸)

﴿فَانطَلَقًا حَتَّىٰ إِذَا أَتَبَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعِمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (کهف/۷۷)

شاهد در این آیه عبارت «جدارا یريد ان ينقض» است بدین صورت که برای دیواری که در حال ریزش است، تعبیر "یرید" که مربوط به اراده از روی آگاهی است و در مورد انسان به کار می‌رود، استعاره آورده شده است. روشن است که دیوار دارای اراده نیست و توان تصمیم‌گیری ندارد تا فروریزد یا استوار ماند. "انقض" به معنای سقوط شتابان و از "انقضاض الطائر" گرفته شده است و به صیغه "یفعل" و مطاوع قضضته است. برخی هم گفته‌اند بر وزن "افعل" از نقض است.

## ۵- بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره‌های سوره طه

سوره طه بیستمین سوره از قرآن شریف است. نام این سوره از نام‌های الهام‌بخش پیامبر (صلی الله علیه و آله) است. این سوره با به تصویر کشیدن پرتوی از صفات خدا، سرگذشت موسی و سردمداران استبداد و ارتجاع، فزازهایی در شناخت معاد و جهان پس از مرگ، سرگذشت آفرینش انسان و شرارت ابلیس، فرود آدم و همسرش بر زمین و آغاز زندگی پرماجرای انسان‌ها در این کره خاکی و انبوهی از مفاهیم و معارف و پند و اندرزهای انسان‌ساز و الهام‌بخش و هشدارهای تکان‌دهنده به گناهکاران و ظالمان به پایان می‌رسد. اکنون مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره‌های موجود در این سوره مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۵-۱- نوآوری در بیان

﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ (طه/۲۱)

شاهد در این آیه، عبارت «سیرتها الاولی» است که استعاره از شکل و شمایل است. آرای مختلفی درباره این عبارت بیان شده است؛ به طور مثال طبرسی می‌نویسد: «سیره یعنی راه و روش و در آیه منظور توجه دادن پدیده در جهت دلخواه است.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۷۳۶) اما زمخشری ذیل این آیه چنین می‌نویسد: «"سیره" از "سیر"، مانند "رکبه" از "رکوب" است و در عربی می‌گویند: "سار فلان سیره حسنه" بعدها معنای این لفظ گسترده‌تر شد و به معنای "مذهب و طریقه" به کار رفت و مردم مثلاً می‌گفتند: "سیر الاولین" در این آیه می‌تواند بنا بر ظرف بودن منصوب باشد؛ یعنی آن را به همان شکل نخستین آن در می‌آوریم؛ چنان که

عصا بود، باز آن را عصا قرار می‌دهیم. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۱۳۵)

﴿وَاضْمُمُ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةٌ أُخْرَىٰ﴾ (طه/۲۲)

شاهد در این آیه، عبارت «واضمم یدک الی جناحک» است. جناح، به سمت و ناحیه گفته می‌شود، چنان‌که به میمنه و میسره لشکر "جناحین" و به دو پهلوی انسان "جناحا الانسان" گفته می‌شود که در اصل برای دو بال مرغان وضع شده است که در چنین مواردی به صورت استعاری به کار می‌رود. زمخشری می‌نویسد: «از آن روی "جناحین" نامیده شده‌اند که مرغان به هنگام پرواز، آن‌ها را به پهلوی خود می‌زنند و حرکت می‌دهند. مراد از این عبارت آن است که آن را به پهلوی زیر بازویت بچسبان. پس استعاره مصرحه است.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۱۳۵) طبرسی نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «به باور مجاهد و کلبی منظور این است که دست خویشتن را بر پهلوی خود بگذار. پاره‌ای نیز بر آن‌اند که دست خود را بر گریبان فرو بر؛ چرا که جناح کنایه از گریبان است.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۷۴۰)

﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ﴾ (طه/۸۸)

شاهد در این آیه "عجل" است که به معنای "گوساله" است و در این آیه استعاره مصرحه از حیوانی است که سامری با زیورهای قبطیان ساخته بود. سامری با آن زر و زیور گوساله‌ای ساخت که صدای شگفت داشت.

## ۲-۵- مبالغه

﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي \* يَقْفَهُوا قَوْلِي﴾ (طه/۲۷ و ۲۸)

ذیل این آیه در تفسیر مجمع البیان آمده است: «به باور پاره‌ای موسی در گفتار، واژه‌ها را به سرعت بیان می‌کرد و در نتیجه شنونده مفهوم پیام او را خوب دریافت نمی‌کرد. از این رو از پروردگارش خواست تا گره از زبانش بگشاید.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۷۴۲) بنابراین، مستعارله، «ازاله لطف فی لسانه» مستعارمنه، «حل عقده من لسان» و نوع استعاره، استعاره تصریحیه تبعیه است.

﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَا قُطْعَنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِّنْ خَلْفٍ وَلَا صَلْبَتِكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ﴾ (طه/۷۱)

شاهد در این آیه، عبارت «فی جدوع النخل» است که جای گرفتن شخص به دار کشیده شده در تنه درختان خرما به جای گرفتن چیزی در ظرف همانند شده است و استعاره تصریحیه تبعیه است.

﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أُوزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ﴾ (طه/۸۷)

شاهد در این آیه، عبارت «اوزارا من زینه القوم» است. در روح المعانی آمده است: «شاید

مراد آنان از اوزار، گناهان و مسئولیت‌ها باشد؛ زیرا با آنان در حکم کسانی بودند که در دارالحرب به آنان پناه داده شده باشند و متقاضی پناهندگی نمی‌تواند مال حربی را بردارد؛ زیرا گرفتن غنیمت در آن زمان حلال نبوده است. پس منظور از "اوزار" گناه است با وجه شباهت سنگینی. (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۶، ۲۴۷) نیز در تفسیر مجمع البیان چنین آمده است: «گفته شده است این زیورآلات را فرعونیان به امانت به آنان سپرده بودند و آنان خود را مسئول حراست از آن‌ها می‌دانستند. به باور پاره‌ای، این‌ها طلاها و زیورهای بودند که به هنگام غرق شدن فرعونیان به ساحل افتاد و بنی اسرائیل بر گرفتند. از دیدگاه پاره‌ای منظور این است که ما بار گناه فرعونیان را با عاریه گرفتن همین زر و زیورها به دوش کشیدیم؛ چرا که این زینت‌آلات را به آنان باز پس ندادیم. اما از دیدگاه برخی دیگر، بنی اسرائیل در میان مصریان امیر بودند و آوردن دارایی آنان بر اینان روا بود. بر این اساس، گناهی نکرده بودند که آن زر و زیورها را برداشتند.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۸۱۳) بر این اساس مستعارله، گناهان مستعارمنه، اوزار و نوع استعاره، استعاره تصریحیه است.

﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾ (طه/۱۰۰)

"وزر" در اصل بر دو معنای گناه و بار سنگین اطلاق می‌شود. در اینجا به معنای کیفر سنگین و بس گران است که چون بر اهل عذاب، سخت و سنگین می‌آید، به کوله‌باری استعاره شده است که بر دوش حاملش سنگینی می‌کند یا چون عقوبت، مجازات و کیفر وزر است، که همان گناه می‌باشد، بدین سبب از عقوبت به وزر تعبیر شده است. پس استعاره مصرحه است؛ زیرا کیفر به بار سنگین تشبیه شده است با قرینه ذکر روز قیامت.

﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (طه/۴۱)

آلوسی معتقد است که در این آیه یک استعاره تمثیلیه به این شرح موجود است که به پیامبران در رأس چهل سالگی وحی می‌شود و این تمثیلی از جایگاه تقرب و تکریم و سخن گفتن خدا با اوست و حال او به حال کسانی می‌ماند که پادشاهان به دلیل ویژگی‌های کاملی که در شخص می‌بینند، او را در نزدیک‌ترین جایگاه به خویش می‌نشانند؛ منزلتی که در آن هیچ‌کس به آنان نزدیک‌تر از او نیست و به هیچ‌کس جز او چنین لطفی نکرده است. پس مراد از ساختن آن است که او را با کرامت و گرامیداشت و برتری پرورده و او را به طور ویژه‌ای برای خود برگزید و چنان می‌شود که با چشم و گوش او می‌بیند و می‌شنود و کسی جز ژرفای وجود او را امین اسرار خویش نمی‌شمارد. (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۶، ۱۹۳) طبرسی نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «ابن عباس می‌گوید منظور این است که من، تو را برای رسالت و پیامبری برگزیدم و به گونه‌ای تو را خالص گردانیدم که به خواست و فرمان من حرکت کنی و خشنودی و محبت مرا هدف قرار دهی؛ چرا که رساندن پیام خدا و مقررات او به مردم باید به خواست و فرمان او و در جهت مهر و خشنودی او باشد. به باور زجاج منظور این است که تو را برگزیدم، تا میان من و مردم پیام‌رسان باشی و به گونه‌ای با مردم سخن گویی

و پیام مرا به آنان برسانی که گویی خودم با آنان سخن می‌گویم.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۵، ۷۵۶)

### ۳-۵- تشخیص

﴿أَنْ أَذْفَبِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَذْفَبِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقَهُ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه/۳۹)

شاهد در این آیه عبارت «فلیلقه الیم بالساحل» است. در تفسیر کشف آمده است: «اگر پرسیده شود: مقذوف به دریا و ملقی به ساحل تابوت است؟ در پاسخ باید گفت: اگر بگویند: مقذوف و ملقی در دریا و ساحل موسی (علیه السلام) است که در تابوت قرار دارد، اشکالی ندارد تا در ارجاع ضمائر پراکندگی ایجاد نشود و نظم به هم نخورد؛ زیرا نظم اساس اعجاز قرآن و مبنایی است که تحدی بر پایه آن شکل پذیرفته است. در این که اراده و خواست الهی چنین مقرر داشت که آب دریا در رسیدن به ساحل اشتباه نکند و او را به ساحل برساند، از استعاره استفاده شده است و دریا را چنان قرار داده که گویی از قدرت تشخیص برخوردار است و به او چنین فرمان داده تا از او پیروی کند و از او فرمان پذیرد و از این روی فرمود: "فلیلقه الیم بالساحل." از ظاهر عبارت چنین بر می‌آید که دریا، خود او را به ساحل افکند؛ زیرا آب آن را با خود آورد و او را به کناره دریا افکند. پس استعاره مکینه است.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳، ۱۳۹) شاهد دیگر در عبارت «لتصنع علی عینی» است که به صورت استعاره تمثیلیه به کار رفته است. آلوسی می‌نویسد: «گفته شده تا پرورش پیدا کنی و نیکی بینی و من، تو را زیر نظر داشته و مراقبت باشم؛ چنان که در عرف مردم نیز چنین است؛ چون به چیزی عنایت ویژه داشته باشند، مراقبت بیشتری از آن می‌کنند و گاهی اوقات به صنعت‌کار می‌گویند: "اصنع هذا علی عینی"؛ این را پیش چشمان من بساز تا من تو را ببینم تا در آنچه خواسته و درخواست کرده‌ام تخطی نکنی و "لتصنع" عطف بر علت مقدری است.» (آلوسی، ۱۴۰۵: ۱۶، ۱۸۸) طبرسی نیز آرای مختلف ذیل این آیه را چنین بیان می‌کند: «قتاده می‌گوید: منظور این است که مهری از خود بر تو افکندم تا زیر نظرم رشد نمایی و در آسایش و رفاه و آرامش پرورده شوی؛ چرا که وقتی کسی را زیر نظر تربیت می‌کنند، آسایش و آرامش او را تامین می‌نمایند. جبایی می‌گوید: منظور این است که ما این تدبیر را اندیشیدیم تا تو به مادرت برسی و از شیر مادرت تغذیه نمایی. اما به باور ابومسلم منظور این است که ما چنین کردیم تا تو تحت حفاظت من باشی و در سلامت و آسایش پرورده شوی.» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۷۵۳)

### نتیجه‌گیری

قرآن کریم زیباترین و برترین سخن‌هاست و کسی را یارای هموردی با آن نیست. برای ادراک زیبایی‌های قرآن کریم، نیازمند ذوق سلیم و توانایی درک زیبایی در اشیاء و تجربه

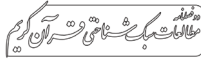
زیبایی‌شناختی هستیم. یکی از علومی که در سایه‌سار قرآن کریم سر برآورده و از چشمه سرشار و پرفیض آن سیراب گشته، علم بلاغت است. وجود قدیمی‌ترین کتب بلاغی که به منظور اثبات اعجاز قرآن به رشته تحریر درآمده‌اند، بهترین شاهد این مدعاست. استعاره از زیباترین و مؤثرترین موضوعات است که در علم بلاغت دارای جایگاه ویژه‌ای است.

در قرآن کریم موارد متعددی از انواع استعاره‌ها استفاده شده است؛ به گونه‌ای که با این فن، معانی و مفاهیم والا و متعالی قرآنی جلوه و جذابیتی خاص پیدا نموده و از تأثیر عمیقی در روان آدمی برخوردار گردیده است. استعاره‌های موجود در سوره‌های مورد نظر، نقش بسزایی در بیان اغراض مورد نظر خداوند و دستیابی به فواید معجزه‌آسای بلاغی در تفهیم حقایق قرآنی به مخاطبان دارد. بنابراین استعاره یکی از مؤثرترین روش‌ها برای رساندن پیام الهی است.

با بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در سه سوره یوسف، کهف و طه ملاحظه می‌شود که تقریباً تمامی این مؤلفه‌ها در این کتاب آسمانی به صورت وافر در راستای تبیین معانی و نزدیک ساختن موضوع به ذهن و ادراک مخاطب به کار گرفته شده است.

### کتابنامه

- قرآن کریم.
- آلوسی بغدادی، (۱۴۰۵): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۷): حاشیه الشهاب، المسماه عنایه القاضی و کفایه الراضی علی تفسیر البیضاوی، بیروت: دار صادر.
- زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، (۱۳۸۹): تفسیرکشاف، ترجمه مسعود انصاری، تهران: فقه‌نوس.
- شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۳۳۰): تلخیص البیان فی مجازات القرآن، ترجمه محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران
- طبانه، بدوی، (۱۹۵۶): البیان العربی دراسه تاریخیه فنیه فی اصول البلاغه العربیه، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۸۰): ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه علی کرمی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فتوحی، محمود، (۱۳۹۰): سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
- فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۵۵): معانی القرآن، بیروت: دارالسرور
- قطب، سید، (۱۳۵۹): تصویر فنی نمایش هنری در قرآن، ترجمه محمدعلی عابدی، تهران: انقلاب.
- هاوکس، ترنس، (۱۳۸۰): استعاره، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نشر مرکز.



# شکستن نرم معمول زبان (تقدیم، تأخیر و التفات) در جزء ۲۷ قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۳)

دکتر ابراهیم نامداری\*  
دکتر عسگر بابازاده اقدم\*\*

سال اول  
شماره دوم  
پیاپی: ۲  
بهار و تابستان  
۱۳۹۷

## چکیده

هویت هستی‌شناسی هر متن مرهون دو مؤلفه معنا و محتوا از یک سو و ساختار و هندسه رویین از سوی دیگر است. ساختار و هندسه رویین و شیوه بیان در کشف لایه‌های زیرین متن و رسیدن به برداشت‌های جدید از متن کارایی بسزایی دارد. آشنایی‌زدایی یکی از مفاهیم اساسی در نظریه فرمالیست‌های روس است. بر اساس این نظریه، نویسنده متن سعی دارد تا با تغییر در ساختار و هندسه رویین و غریبه کردن نُرم‌های عادی زبان و مفاهیم آشنا و افزودن بر دشواری متن، مدت زمان درک خواننده را طولانی‌تر کند و لحظه ادراک را به تعویق بیندازد و بدین‌سان سبب ایجاد لذت و ذوق ادبی گردد. قرآن کریم اعجاز جاودان پیامبر است. یکی از ابعاد اعجاز، اعجاز ادبی است. سازوکارهای ادبی و ساختارهای گوناگون در قرآن کریم چنان مسحورکننده و شگفت‌آور است که در هر زمان می‌توان از زاویه‌ای متفاوت به آن نگریست. این پژوهش می‌کوشد تا با روش تحلیلی توصیفی، بهره‌مندی قرآن از امکانات زبانی و شگردهای زیبایی‌آفرینی را با ارائه نمونه‌هایی از آشنایی‌زدایی در آیات شریف جزء ۲۷ قرآن به تصویر کشد و در نهایت با تکیه بر تفاسیر ادبی قرآن کریم و تحلیل دیدگاه مفسران، تأثیر این امر را در کشف معنای مقصود توسط مخاطب و کسب التذاذ را که منجر به تدبر و تفکر بیشتر در آیات قرآن توسط مخاطب می‌شود، نظاره‌گر باشد.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، نرم زبان، آشنایی‌زدایی، ادبیت متن، اعجاز.

\* استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسؤول) [enamdari@yahoo.com](mailto:enamdari@yahoo.com)  
\*\* استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم [askar.babazadeh@gmail.com](mailto:askar.babazadeh@gmail.com)

## ۱- مقدمه

نوع هدفی که یک متن تعقیب می‌کند و در صدد ارائه آن است، می‌تواند افق و دید خواننده را به این ویژگی‌ها و توانمندی آن متن توسعه یا محدود سازد. آشنایی زدایی از جمله مباحثی است که در قرن بیستم از سوی فرمالیست‌های روس مطرح شده و یکی از مهم‌ترین نظریه‌های این مکتب است. این اصطلاح در دو حوزه مطرح است: آشنایی زدایی جایگزینی (معنایی) که شامل تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز و ... است و آشنایی زدایی ترکیبی (ساختاری) که در تقدیم و تأخیر، التفات و ... مطرح است. بر اساس این نظریه، وظیفه شاعر یا هنرمند این است که با غریبه کردن مفاهیم آشنا، در سایه عدول از هنجار اصلی کلام و ایجاد گسست‌های ناگهانی، مدت زمان درک خواننده را طولانی کند و لحظه ادراک را به تعویق بیندازد تا خواننده با تفکر و تعمق در متن به برداشتی بهتر از متن برسد. این رویکرد فرمالیست‌ها به متن از جمله روش‌هایی است که می‌تواند ما را در شناخت برخی از زیبایی‌های لفظی و معنوی قرآن کریم یاری رساند.

قرآن کریم و به طور کلی متون دینی، متونی با ساختار ادبی ویژه‌ای هستند که برای تأثیر بر مخاطبان خود و القای اهدافشان، از اسلوب و ساختارهای ادبی خاص استفاده کرده‌اند. قرآن عبا و وجود شیوایی و آسان‌یابی‌اش،<sup>۱</sup> از مخاطبان خود تدبیر می‌طلبد. بحث درباره اینکه آشنایی زدایی و انواع آن تا چه حدی در کسب التذاذ روحی و کشف معنای مقصود - که منجر به تدبیر و تفکر بیشتر در آیات قرآن توسط مخاطب می‌شود - مؤثر است، موضوعی است که با توجه به اینکه صناعات ادبی از اجزای بلاغت کلام هستند و دقت و تأمل در آن بر گیرایی و جذابیت آیات می‌افزاید و فهم سخن را برای مخاطب لذت‌بخش می‌کند، از اهمیت بسزایی برخوردار است. وجود این صناعات در آیات، مخاطب را به تفکر و تعمق در آیه وادار و او را به آیات قبل و بعد ارجاع می‌دهد که خود این موضوع دلالت بر اهمیت این صناعات و ظرافت‌های آن‌ها و تأثیر آن‌ها بر مخاطب دارد؛ به عنوان مثال در آیه ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي حَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾؛ «آنان که در باطل فرورفته و به یابوهرایی (درباره آیات الهی) سرگرم‌اند.» (طور/۱۲) آنچه درباره صنعت استعاره - که نوعی از آشنایی زدایی جایگزینی (معنایی) است - می‌توان استدلال نمود، این است که اگر کلمه "حوض" به تنهایی و بدون هیچ صنعت بلاغی ذکر می‌گردید، مخاطب درک درستی از آیه نمی‌داشت؛ زیرا انسان به طور فطری امور محسوس را بهتر می‌فهمد. در این آیه با آفرینش تصویری محسوس از حال کسانی که در باطل غرق شده‌اند، به واسطه ارائه تصویر کسانی که در آب فرو رفته‌اند، سعی شده است با استفاده از صنعت استعاره، معنایی را که با مقصود خود وجه اشتراک دارد، به بهترین شکل ممکن ارائه دهد و مخاطب را با چنین تصویرسازی و فضایی، به برداشتی

۱) ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْزِقُهُمْ بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾؛ (دخان/۵۸)  
۲) ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾؛ (ص/۲۹)

توأم با تدبر دعوت کند. مخاطب در نگاه اول خود را در فضایی مبهم و جدید می‌بیند، اما با دقت در فضای آیات قبل و بعد این آیه می‌تواند به میزان توجه خود به درک صحیحی از آیه برسد. این نوع نگاه به بهره‌گیری آیات از بلاغت و تلاش برای فهم آیات می‌تواند روشی مهم برای تدبر و تفکر مخاطب در قرآن باشد. در این باره، سوالاتی مطرح می‌شود که مهم‌ترین پرسش‌های پژوهش حاضر را شکل می‌دهد:

- ۱- آشنایی‌زدایی تا چه حدی در کسب التذاذ روحی و کشف معنای مقصود که منجر به تدبر و تفکر بیشتر در آیات قرآن توسط مخاطب می‌شود، مؤثر است؟
- ۲- آشنایی‌زدایی از لحاظ بلاغی چه جایگاهی در کشف معنای مقصود توسط مخاطب دارد؟

### ۱-۱- پیشینه تحقیق

مطالعاتی که در زمینه زیبایی‌شناسی ادبی قرآن منتشر شده است، در بیشتر موارد به صورت کلی بخش‌هایی از قرآن کریم را مد نظر قرار داده و بیشتر به مباحثی چون سبک‌شناسی آیات قرآن یا تحلیل‌های ساختاری و سبک‌شناسی پرداخته‌اند. طبق بررسی‌های انجام‌شده، موضوع آشنایی‌زدایی در جزء ۲۷ قرآن کریم در قالب پژوهشی مستقل مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. از میان آثاری که به موضوع این پژوهش نزدیک هستند، می‌توان کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های زیر را نام برد:

#### الف) کتاب‌ها

موسیقی شعر اثر محمدرضا شفیعی کدکنی، ساختار و تأویل متن اثر بابک احمدی، زندگی در دنیای متن اثر پل ریکور و ترجمه بابک احمدی، نظریه‌های نقد ادبی معاصر اثر مهیار علوی مقدم، از نشانه‌های تصویر تا متن اثر بابک احمدی، دانش‌نامه نقد ادبی معاصر اثر ایرنا ریما مکاریک و ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، دانش‌نامه نقد ادبی از افلاطون تا به امروز اثر بهرام مقدادی، الإنزیاح فی الخطاب النقدي و البلاغی عند العرب اثر عباس رشید الدده، الإنزیاح فی التراث النقدي والبلاغی اثر احمد محمد ویس، فلسفه بلاغت اثر ریچاردز آیور آرمسترانگ و ترجمه علی محمد آسیابادی، استعاره اثر ترنس هاوکس و ترجمه فرزانه طاهری، الأسلوب و الأسلوبیه اثر عبدالسلام المسدی و ....

#### ب) مقالات

«آشنایی‌زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم» اثر قاسم مختاری و مطهره فرجی، «آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی در سوره واقعه»، «پیوند فرم و ساختار با محتوا در سوره مبارکه تکویر»، «تحلیل صورت‌گرای سوره مبارکه معارج (معناشناسی نحوی و صرفی و تحلیل واژگانی)»

نوشته هومن ناظمیان، «الإعجاز الیسانی من خلال أسلویه الإنزیاح دراسه وصفیه تطبیقیه» از آفرین زارع و نادیا دادپور، «جلوه‌های فراهنجاری در سوره مبارکه مریم» نوشته محمدنبی احمدی و عبدالصاحب نوروزی، «نقش هنجارگریزی واژگانی در کشف لایه‌های معنایی قرآن کریم» اثر محمد خاقانی اصفهانی و مهدی رجایی، «تناسب ساختار با محتوا با توجه به دو نظریه "نظم" و "آشنایی‌زدایی" با محوریت سوره لیل» نوشته دکتر حسن مقیاسی و مطهره فرجی و ...

### ج) پایان‌نامه

«جمالیه الإنزیاح فی القرآن الکریم» اثر عبدالقادر بن زیان با راهنمایی دکتر عبداللطیف شریفی که در سال ۲۰۱۱م در دانشگاه اَبی‌بکر بلقاید تلمسان دفاع شده است و «ظاهره الإنزیاح فی سوره النمل» اثر هدیه جیلی با راهنمایی دکتر رابع دوب که در سال ۲۰۰۷م در دانشگاه منتوری قسطنطیه به مرحله دفاع رسیده است و «آشنایی‌زدایی و هنجارگریزی در شعر نیما یوشیج» اثر لیلا رضایی با راهنمایی دکتر یدالله نصراللهی که در سال ۱۳۹۰ در دانشگاه تربیت معلم آذربایجان به سامان رسیده است.

## ۲- مفهوم‌شناسی آشنایی‌زدایی

### ۱-۲- آشنایی‌زدایی در لغت

آشنایی‌زدایی یعنی تازه و نو، غریبه و متفاوت کردن آنچه آشنا و شناخته شده است. (مکاریک، ۱۳۸۴: ۱۴) این واژه از عبارت روسی (Ostranene) به معنای «بیگانه‌سازی» و «غریبه‌سازی» گرفته شده است. (قره‌باغی، ۱۳۸۲: ۴۷) امروزه به جای اصطلاح غریبه‌سازی از آشنایی‌زدایی (Defamiliarization) استفاده می‌شود. (صدقی و دیگران، بی‌تا: ۱۶۶) به نظر می‌رسد معنای اصلی آشنایی‌زدایی، غریبه و متفاوت کردن است و معانی تازه و نو به نحوی با آن در ارتباط است؛ به این صورت که آشنایی‌زدایی زبان را در فرآیند کاربرد از چارچوب متعارف خارج می‌سازد؛ به گونه‌ای که زبانی متمایز و متفاوت را پدید می‌آورد که به برداشتی نو و تازه ختم می‌شود.

### ۲-۲- آشنایی‌زدایی در اصطلاح

یکی از تکنیک‌های ادبی که در مکتب شکل‌گرایان (فرمالیست‌های) روس مطرح و یکی از مهم‌ترین نظریه‌های این مکتب محسوب می‌شود، آشنایی‌زدایی است که در آن خالق اثر با غریبه کردن مفاهیم آشنا و مشکل کردن نُرْم‌ها و افزودن بر دشواری، مدت زمان درک خواننده را طولانی‌تر می‌کند و لحظه ادراک را به تعویق می‌اندازد و بدین‌سان باعث ایجاد لذت و ذوق ادبی می‌گردد. (مکاریک، ۱۳۸۴: ۱۴)

آشنایی‌زدایی یکی از وجوه رستاخیز کلمات در محور زبان‌شناسی است. بدین معنی که کلمات در هنجار عادی گفتار مرده‌اند و هیچ تشخیص ویژه‌ای ندارند، اما هنر نویسنده در این است که به این کلمات مرده جان می‌بخشد. به عقیده نگارنده امور بسیاری هستند که به سبب استعمال فراوان برای ما عادی و معمولی می‌شوند و حتی ممکن است ما بدون کوچک‌ترین توجه و احساسی از کنار آن‌ها بگذریم. به عبارت دیگر روندهای ایستا، دریافت ما را از واقعیت‌های پیرامون محدود می‌کند؛ محدودیت‌ها افق فکر و ذهن را عادت‌زده و ناپیدا می‌سازد و درک و اندیشه‌های سطحی‌نگر را به وجود می‌آورد. آنچه عادت‌زدایی و پویایی را برای متن به وجود می‌آورد، چیزی جز انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار و عدم مطابقت با زبان معیار و متعارف نیست. انحراف از قواعد و شکستن عادت‌ها، گسست‌های ناگهانی را ایجاد و بدیع و نو شدن را پدیدار می‌کند. زبان ادبی اگر دارای درخششی بی‌نظیر و غیرعادی در متن گردد، توجه را جلب می‌نماید و اعجاب و تحسین مخاطب را به همراه خواهد داشت. در حقیقت آشنایی‌زدایی از تمامی شگردها و فنون بهره می‌برد تا جهان متن را در دید مخاطب غیرملموس و ناآشنا جلوه کند؛ به شیوه‌ای که برای او روندی تازه را به دنبال آورد و جهانی نو را پیش روی خود احساس کند. هدف خالق اثر از این روش ادبی، کشف سریع یک معنا و مفهوم نیست، بلکه او می‌خواهد در قالب زیبایی‌آفرینی، مفاهیمی جدید پدید آورد. حسینی بر این باور است که این شگردها در قالب زبان‌شناسیک جای گرفته که تمام ویژگی زبان ادبی اعم از ویژگی‌های بیانی، بلاغی را در خود جای داده است و ذهن مخاطب را منعطف می‌سازد. (حسینی مؤخر، ۱۳۸۲: ۷۹)

در حقیقت در زبان خودکار واژه‌ها در محور هم‌نشینی «باهم‌آیی» دارند که برای کاربر زبان، از پیش تعیین شده است، اما در متن ادبی، نویسنده این «باهم‌آیی هم‌نشینی» را مطابق اختیار و اراده خود می‌شکند؛ به طوری که هنگام خواندن متن ادبی همراه یکدیگر استفاده نمی‌شوند. (رضایی و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۲) به این ترتیب، متن به یاری خود متن از طریق نفی دلالت‌های معنایی منطبق بر رابطه دال و مدلولی مبتنی بر قرارداد از سلطه اقتدار تک‌معنایی ناشی از عادت‌های زبانی ما خارج می‌شود تا امکان دریافت معنایی جدید از متن حاصل شود. (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۷) در حقیقت هر متن، سازنده جهان خود است؛ یعنی افق‌های دلالت‌های معنایی خود را می‌آفریند. (احمدی، ۱۳۷۱: ۱۹۷) پس این‌طور می‌توان استنباط کرد که آشنایی‌زدایی به نوعی رسالت متن ادبی است که می‌کوشد با دست بردن در مفاهیم آشنا و غریبه گرداندن آن‌ها و عدول از نرم و هنجار طبیعی زبان، مخاطب را به تفکر و تأمل وا دارد و در یافتن دریچه‌ها و زوایای پنهان متن به او کمک کند. بر این اساس حوزه آشنایی‌زدایی، عناصر مختلف صنایع ادبی را در برمی‌گیرد و دامنه‌ای بی‌مرز پیدا می‌کند. البته هر ناهنجاری یا قاعده‌گریزی را نمی‌توان آشنایی‌زدایی تلقی نمود؛ به عبارت دیگر باید دقت کرد که این ناآشنایی به معنای القاء باور بی‌مفهومی و بی‌معنایی زبان به مخاطب نیست، بلکه

کارکرد روش آشنایی زدایی در فرآیند به‌کارگیری زبان، به معنای یافتن و درک افق‌های تازه مفهومی است که ما را به کشف معنایی تازه رهنمون سازد.

### ۳- آشنایی زدایی ترکیبی (ساختاری)

آشنایی زدایی ترکیبی (ساختاری) گونه‌ای از آشنایی زدایی است که با دخل و تصرف در بخش نحوی یا دستور زبان ایجاد شده است. در این حالت، ساختار جمله دستخوش تغییر می‌شود و با جابه‌جایی ارکان جمله و چینش غیر معمول واژه‌ها، نوعی پیچیدگی در کلام به وجود می‌آید؛ به بیان دیگر می‌توان گفت شاکله هر متن ادبی را ترکیب روابط عناصر تشکیل‌دهنده یا ارتباطی ذاتی که میان همه عناصر یک متن ادبی به وجود آمده است، دربر می‌گیرد و به آن انسجام و یکپارچگی می‌دهد و این نویسنده است که با استفاده از شگردهای ادبی و قابلیت‌ها و استعدادهای درونی خود به طرزی خلاقانه ترکیبی جدید را پدید می‌آورد. این آشنایی زدایی در تقدیم و تأخیر و التفات نمود پیدا کرده است.

در این قسمت ضمن توضیحی کوتاه از هر یک از موارد پیش‌گفته، نمونه‌هایی از جزء ۲۷ قرآن کریم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

#### ۳-۱- تقدیم و تأخیر

«زبان معرف ذهن است، عمل ذهنی نیز وقتی به مرحله زبان می‌رسد، بیان می‌شود. کمال ذهن از رهگذر زبان به وجود می‌آید. به هر حال اجرای زبان چیزی جز اجرای اندیشه‌ها نیست. (بهمرام، ۱۳۹۳: ۸) اندیشه‌های انسان در قالب جملات شکل می‌گیرد. از سویی هر زبانی قواعدی خاص برای چینش کلمات در جمله دارد. گاه برای اغراضی خاص، تغییراتی در این چینش به وجود می‌آید؛ یعنی یکی از اجزای جمله از جایگاه اصلی خود عدول می‌کند و در جایی غیر از جایگاه اصلی قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که اگر این جابجایی صورت نگیرد، معنای مورد نظر نمی‌تواند به مخاطب منتقل گردد. این پدیده در زبان عربی تقدیم و تأخیر نام دارد. تقدیم و تأخیر یکی از روش‌های ایجاد آشنایی زدایی در متن است که به گونه‌ای هنرمندانه از سوی نویسنده متن برای ایجاد هدف معین صورت می‌گیرد. نویسنده با خارج کردن جمله از چارچوب اصلی خود، ترکیبی را پیش روی مخاطب خود قرار می‌دهد که نتیجه‌اش پویایی در متن و ایجاد فضا و ترکیبی جدید در جملات است. جرجانی درباره تقدیم و تأخیر می‌گوید: «تقدیم و تأخیر بابی است که فواید و محاسن بسیاری در آن نهفته است. بسیاری از مواقع، شنیدن یک شعر لذتی دوچندان به انسان می‌بخشد و هنگامی که دقت نمایی، درمی‌یابی که در آن، تقدیمی صورت گرفته است و واژه‌ای از جایی به جای دیگر نقل مکان کرده است.» (جرجانی، ۱۴۲۱: ۷۶-۷۷) برای تقدیم و تأخیر حکمت‌های متعددی چون تعظیم، تشریف، مناسبت، سببیت، تأکید و تشویق، حصر

و ... ذکر کرده‌اند. (ر.ک: سیوطی، ۱۹۹۸: ۵۲۵-۶۲۹) قرآن نیز با بهره‌گیری از این اسلوب، مفاهیم والای خود را برای مخاطبان بیان کرده است. «در تقدیم و تأخیر آنچه بیشتر اهمیت دارد و با حوزه زیبایی‌شناسی متن ارتباط استوارتری دارد، تقدیم نوع اول، یعنی تقدیم با نیت تأخیر است. تقدیم نوع دوم، حاوی تغییر ارکان جمله و در نتیجه برجسته‌سازی نیست؛ به عبارت صحیح‌تر می‌توان گفت در حالت دوم اصلاً تقدیمی صورت نگرفته است که با این تقدیم، کلام برجسته شود.» (مقیاسی و فرجی، ۱۳۹۵: ۹۱) در حقیقت زمانی که یکی از اجزای جمله برخلاف معیار اصلی، از جایگاه خود خارج می‌گردد، توجه مخاطب را برمی‌انگیزد؛ زیرا او در ذهن خود معیاری مشخص از ترکیب جمله دارد.

### ۳-۱-۱- تقدیم و تأخیرهای جزء ۲۷ قرآن کریم

- ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾؛ و این‌که پایان [کار] به سوی پروردگار توست. (نجم/۴۲)

این عرفه بر این باور است که تقدیم مجرور در این آیه برای اتمام و حصر صورت گرفته است. (ابن عرفه، ۲۰۰۸: ۱۰۳) آلوسی در تفسیر این آیه چندین قول آورده است: ۱- انتها و رجوع خلق به خدای سبحان در روز قیامت است؛ ۲- آخر امر به ثواب و عقاب پروردگار متهمی می‌شود. ۳- منتهای مردم به سوی حساب پروردگار تو است. ۴- افکار بشر همه جا جولان می‌کند تا به خدای سبحان منتهی شود، آنجا دیگر از جولان باز می‌ماند. طبرسی می‌نویسد: «مُنْتَهَى مصدر و به معنای انتها است؛ یعنی مردم به خدا منتهی شده و به او باز می‌گردند؛ مانند گفتار خداوند که می‌فرماید: ﴿وَالِيهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران ۲۸/۳).» (طبرسی، بی‌تا: ۴، ۲۰۳) طباطبایی می‌نویسد: «مُنْتَهَى که مصدر میمی و به معنای انتها است، در آیه به صورت مطلق به کار رفته است تا مطلق انتها به سوی پروردگار را تفهیم نماید. همه موجودات در جهان آفرینش در هستی و در آثار هستی‌اش به خود خداوند، حال یا با وساطت چیزی یا بدون واسطه منتهی می‌گردد. تمام تدبیر و نظام کلی یا جزئی که در عالم جریان دارد؛ مانند تدبیر و روابطی که بین موجودات عالم در جهت حفظ هستی آنها است، پدیدآورنده این روابط همان پدیدآورنده خود موجودات است. پس یگانه کسی که به طور اطلاق منتهای تمامی موجودات عالم است، تنها و تنها خدای سبحان است؛ همچنان‌که در جای دیگر فرموده است: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (زمر ۶۲-۶۳) و نیز فرموده است: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (أعراف/۵۴). اطلاق منتهای هر چیزی بر خدا شامل تمامی تدبیرها است که نتیجه این اطلاق شامل دو انتها در هر چیز است: یکی انتها از حیث آغاز خلقت که وقتی درباره خلقت هر چیز به عقب برگردیم، به خدای تعالی منتهی می‌شود و دیگری از حیث معاد که وقتی از طرف آینده پیش برویم، خواهیم دید که تمامی موجودات دوباره به سوی او محشور می‌شوند.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹، ۴۷)

در این آیه جار و مجرور به عنوان خبر "إِنَّ" بر اسم "إِنَّ" مقدم شده است. تقدیم خبر در اینجا برخلاف اصل و یک آشنایی‌زدایی آشکار به شمار می‌آید که با هدفی بلاغی و مشخص صورت گرفته است. «منطق قرآن کریم به طور کلی در تمام زمینه‌ها این است که هیچ پناهگاهی در جهان هستی جز خدا وجود ندارد؛ یعنی همان طور که در هنگام وسوسه‌های عملی، تنها ملجأ خداست و با استعاذت به او از هر گزندی صیانت حاصل می‌شود، در زمان شبهه‌ها و مغالطه‌ها نیز تنها ملجأ خداست و با استعانت از او، از هر آسیبی سلامت پیدا می‌شود و این ندای شیخ الأنبیا حضرت نوح (علیه السلام) است که قرآن به عنوان اصل مستمر تعلیم می‌دهد: ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (ذاریات/۵۱، ۵۰)» (جوادی آملی، بی تا: ۱، ۲۸۴) قرآن در این آیه با اختصاص انتها و بازگشت همه چیز به خدا بر این منطق خود تأکید می‌ورزد و با استفاده از قاعده تقدیم، این سخن خود را (انتها و بازگشت) فقط مختص پروردگار می‌داند و آن را از غیر خداوند می‌کند.

با توجه به آیات قبل می‌توان استدلال کرد که تمام آنچه که برای انسان وجود دارد و در واقع داشته‌های او در زندگی مادی محسوب می‌شود، از آن خداست که به انسان عطا شده است، پس انسان مالکیت حقیقی بر آن‌ها ندارد؛ زیرا قوام هستی آن‌ها به انسان نیست. در واقع این آیه بر آن است تا توجه انسان را به زودگذر بودن و ناپایداری دنیای مادی جلب کند و به او نشان دهد تنها چیزی که برای او ماندگار است، اعمال صالحی است که با خلوص نیت انجام داده است. مالکیت انسان نسبت به اعمال خود حقیقی است؛ زیرا بازگشت انسان به سوی خدا است. ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/۱۵۶) و تنها پناهگاه امن او رسیدن به خداست.

﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ مالکیت (و حاکمیت) آسمان‌ها و زمین برای اوست: زنده می‌کند و می‌میراند و او بر هر چیزی تواناست. (حدید/۲)

طباطبایی می‌نویسد: «ملک السماوات و الأرض له؛ ملک آسمان‌ها و زمین از آن خدا است، ولی چنین نفرمود، بلکه فرمود: "از آن خدا است ملک آسمان‌ها و زمین" و این عبارت انحصار را می‌رساند. در نتیجه می‌فهماند که مالک آسمان‌ها و زمین تنها خداست و او به تنهایی هر حکمی بخواهد در عالم می‌راند؛ برای اینکه پدیدآورنده همه او است. پس آنچه در آسمان‌ها و زمین هست، قیام و وجود آثار وجودش به خداست. پس هیچ حکمی نیست؛ مگر اینکه حاکم در آن خداست و هیچ ملک و سلطنتی نیست؛ مگر آنکه صاحبش اوست.» (طباطبایی، بی تا: ۱۹، ۱۴۴) طبرسی نیز می‌نویسد: «برای اوست تصرف در تمام آنچه در آسمان‌ها و زمین است از موجودات به آنچه که می‌خواهید از تصرفات و برای هیچ‌کس قدرت و توانی نیست که او را منع از تصرف نماید و این است آن سلطنت و بزرگ‌ترین شاهی؛ به جهت اینکه تمام ماسوای او، ملک اوست و اوست آن کسی که مالک

تمام موجودات است و برای اوست که او را منع از تصرف کند.» (طبرسی، بی تا: ۹، ۳۴۶) رضایی اصفهانی در این زمینه می نویسد: «ملک شامل قدرت و سرپرستی یعنی حکومت و مالکیت می شود و مالکیت خدا و حکومت او بر جهان، مالکیت و حکومت اعتباری و قراردادی نیست، بلکه حقیقی و تکوینی است؛ یعنی خدا بر همه چیز احاطه دارد و همه چیز را خلق کرده است. پس حقیقتاً مالک و حاکم بر همه چیز است و همه تحت فرمان او هستند؛ همان طور که ما بر تصورات ذهنی خود حاکم هستیم.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۲۰، ۳) سید قطب می گوید: «تسبیح و تقدیس بنده برای مالک منحصر به فردی است که زنده می گرداند و می میراند. حیات را می آفریند و مرگ را می آفریند.» (سید قطب، ۱۴۲۵: ۶، ۳۴۷۸)

### تحلیل و بررسی

مقدم داشتن خبر بر مبتدا بر اختصاص دلالت دارد. در این آیه با این تقدیم، حاکمیت آسمان و زمین را تنها در انحصار خداوند دانسته است. با توجه به آیه قبل می توان علت این تقدیم را این طور بیان کرد که ملک آسمان و زمین تنها از آن خداست؛ زیرا خداوند دارای حکمت است و علت حکیم بودنش، شکست ناپذیری اوست. پس آنچه در آسمان و زمین است، تسبیح او را می گویند. از سویی دیگر ملک آسمان و زمین از آن اوست؛ زیرا زنده می کند و می میراند و بر همه چیز قادر است؛ زیرا تنها اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست. وجود این تقدیم، مخاطب را در درک بهتر آیه قبل و رسیدن به درک بهتری از تسبیح پروردگار می رساند. نکته ای دیگر که درباره این آیه می توان بدان اشاره نمود، علت تقدیم آسمان بر زمین است؛ جوادی آملی ذیل آیه ۱۰۹ سوره آل عمران به این امر اشاره می کند و می گوید: «وقتی آسمان از آن خداست، زمین مسلم تر برای خداست؛ زیرا اولاً آسمان از زمین مهم تر، بزرگ تر و آفرینش آن از خلق انسان عادی، برتر است: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ (نازعات/۲۷) و ثانیاً رزق اهل زمین به وسیله آسمان است: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (ذاریات/۲۲)» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵، ۳۳۱) پس می توان گفت که این تقدیم به دلیل وسعت و اهمیت آسمان صورت گرفته است.

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ﴾؛ ما بر [سر] آنان در روز شومی، به طور مداوم، تندبادی توفنده فرستادیم. (قمر/۱۹)

در ترتیب جمله، مفعول پس از فعل و فاعل قرار می گیرد، اما در این آیه جار و مجرور بر مفعول مقدم شده است و مفعول از جایگاه اصلی خود عدول کرده است. در این مورد این نوع تقدیم توضیحی داده نشده است، اما با توجه به فضای حاکم بر سوره و تکرار این نوع تقدیم در آیاتی مثل ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِّ﴾ (قمر/۳۱) و ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ﴾ (قمر/۳۴) به نظر می رسد این نوع تقدیم

برای مطرح کردن این موضوع است که عذاب هر قوم مختص به آن قوم است و متناسب با عمل آن‌هاست. از سویی دیگر در این سوره «هر یک از سرگذشت اقوام عطف به دیگری نشده است و قصه‌های بعدی را هم بدون واو عاطفه آورده است، برای این بود که هر یک از این داستان‌ها مستقل و جدای از دیگری است.» (طباطبایی، بی تا: ۱۹، ۷۰) که این خود می‌تواند این مطلب را تأیید کند.

### ۳-۲- التفات

التفات از ریشه "لَفَتَ" به معنای انحراف و منحرف کردن چیزی از جهت آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲، ۸۴) در اصطلاح عبارت از این است که متکلم، مطلبی را آغاز کند پس شکی درباره آن به وی دست دهد یا پندارد که مخالفی مطلب وی را رد کرده یا سؤال‌کننده‌ای، وی را درباره آن مطلب یا سببش مورد سؤال قرار داده است. پس متکلم پیش از پایان مطلب بازمی‌گردد و به رفع شک درباره آن یا تأیید و تقریر یا بیان سببش می‌پردازد. (ابن‌ابی‌اصبع مصری، ۱۳۶۸: ۱۴۳) «انگیزه و حکمت التفات این است که سخن هنگامی که از شیوه و اسلوبی به شیوه و اسلوب دیگری نقل مکان داده می‌شود، آن سخن از نظر تازه و نو بودن برای شادی شنونده و بیدارگری بیشتری برای توجه و گوش فرادادن پدید می‌آورد.» (عرفان، ۱۳۹۱: ۴۹۶) به عقیده نگارنده زمانی که سخن یک مسیر مشخص و روندی یکنواخت داشته باشد، ممکن است نتواند هدف نویسنده را برای مخاطب تفهیم کند. برای همین تغییر اسلوب می‌تواند توجه مخاطب را جلب نماید و کلام را وارد فضایی جدید برای جذب مخاطب کند. این ورود به فضایی جدید، مشوق و محرک مناسبی برای ایجاد تفکر و تعمق بیشتر در مخاطب است. عبدالمطلب درباره التفات می‌گوید: «یظهر الالتفات کخاصیه تعبیریّه تمیز بطاقها الایحائیه من حیث کان بناؤه یعتمد علی العدول ... الالتفات ظاهره أسلوبیه تعتمد علی انتهاک النسق اللغوی المثالی بانتقال الکلام من صیغه إلی صیغه» (عبدالمطلب، ۱۹۹۴: ۲۷۷-۲۷۶) التفات یک ظرفیت خاص است که اساس آن را "عدول" و "انحراف" از سبک معمول و شکستن سیاق عادی کلام با انتقال از صیغه‌ای به صیغه دیگر تشکیل داده است. ابن‌اثیر نیز در این باره می‌گوید: «التفات بخشی از جوهره علم بیان و پایه بلاغت محسوب می‌شود. وی معتقد است که التفات با «شجاعه العربیه» برابر است. سپس کلام خود را این‌طور تبیین می‌کند که شخص شجاع، کاری انجام می‌دهد که دیگران جرأت انجام آن را ندارند.» (ابن‌اثیر، بی تا: ۲، ۱۳۶)

این پدیده یکی از مصادیق بارز گریز از هنجار است؛ چرا که تغییری غیرمنتظره در شیوه معمول یک متن است و خواننده را به پیگیری و تفکر و کشف اسرار متن و می‌دارد. در میراث گذشته عرب نیز گاهی از آن با عناوینی چون "العدول"، "مخالفه مقتضی الظاهر" و "الشجاعه العربیه" یاد شده است. (مختاری و شانقی، ۱۳۹۵: ۶۸۸) انواع التفات از دیدگاه

جمهور اهل بلاغت شامل تکلم به غیبت، تکلم به خطاب، خطاب به غیبت، خطاب به تکلم، غیبت به تکلم و غیبت به خطاب است. (ر.ک زرکشسی، ۱۴۱۰: ۳، ۳۸۸-۳۸۱) البته برای التفات انواع دیگری مانند التفات در صیغه، التفات در عدد (مفرد، مثنی و جمع) و التفات در معجم نیز ذکر کرده‌اند. التفات در صیغه‌ها شامل تغییر در زمان افعال (ماضی، مضارع و امر)، تغییر در صیغه‌های فعل (أبواب مجرد و مزید)، تغییر در صیغه‌های اسامی، تغییر میان صیغه فعل و اسم و تغییر در معلوم و مجهول است. (طبل، ۱۹۹۸: ۵۶-۵۵)

علمای بلاغت و مفسران، فواید التفات را به فایده‌های عام و خاص تقسیم‌بندی و آن‌ها را چنین بیان کرده‌اند: تفنن در گفتار و ایجاد نشاط در شنونده و جلب بیشتر توجه او از فایده‌های عام به شمار می‌آیند، اما فایده‌های خاص آن بی‌شمار و بستگی به جایگاه کاربردی آن دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به تهدید و ترساندن، سرزنش، کاستن از شدت یک موضوع، مبالغه در بیان دلیل، تأکید، تشویق و ... اشاره کرد. (حاجی‌خانی و امانی‌پور، ۱۳۹۳: ۳۱) قرآن کریم با بهره‌گیری از این اسلوب توانسته است هدف هدایتی خود را به گونه‌ای لذت‌بخش و به شیوه‌ای هنرمندانه به مخاطب القا کند که در ادامه به نمونه‌های آن اشاره می‌شود.

### ۳-۲-۱- التفات در جزء ۲۷ قرآن کریم

«مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»؛ هرگز از آن‌ها نمی‌خواهم که به من روزی دهند و نمی‌خواهم مرا اطعام کنند. همانا خداوند روزی‌دهنده کامل و کافی و صاحب قوت و قدرت است. (ذاریات/۵۷-۵۸)

در این آیه التفات از تکلم به غیبت صورت گرفته است. این مورد را تنها علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است و درباره آن می‌گوید: «سیاق آیه قبل، سیاق متکلم وحده بود که می‌فرمود: "من نمی‌خواهم چنین و چنان کنند" و در آیه مورد بحث خدای تعالی غایب فرض شده است و می‌فرماید: "خدا چنین و چنان است" و این بدان منظور است که تعلیل مذکور مستقیماً مستند به اسم جلاله شود که هر موجودی آغازش از آن اسم و انجامش نیز به سیوی آن است. گویا فرموده است: من از ایشان رزقی نمی‌خواهم؛ چون رزاق منم؛ زیرا من الله هستم و اگر از رازق بودن خود با صیغه مبالغه "رزاق؛ بسیار روزی دهنده" تعبیر کرد، با اینکه ظاهر سیاق اقتضاء داشت که اکتفا کند به اینکه بفرماید: "خدا خودش رازق همه است"، برای این است که وقتی تنها خدای تعالی رازق باشد، رزاق هم خواهد بود. برای اینکه روزی‌خوارانش بی‌حساب و بسیارند.» (طباطبایی، بی‌تا: ۳۸۹-۳۸۸) با توجه به آیه، علت این التفات را می‌توان چنین استدلال کرد: تغییر در ضمائر باعث تغییر در کلام می‌گردد. در آیه اول، خداوند به طور صریح و با استفاده از ضمیر اول شخص - که قدرت لفظی آن نسبت به سایر ضمائر بیشتر است - سعی دارد برای مخاطب این مطلب را بیان

کند که خداوند از بندگان خود بی‌نیاز است و تنها هدف از خلقت بندگان، که در آیه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶) به آن اشاره کرده است، عبادت است. سپس برای اینکه بر بی‌نیازی‌اش تأکید کند، به ضمیر غائب عدول کرده و دلیل بی‌نیازی‌اش را در رزاق بودنش برای بندگان بیان کرده است؛ زیرا کسی که خود رزق‌دهنده است، از دیگران بی‌نیاز است.

- ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾؛ پس وای بر کسانی که کفر ورزیدند از [همان] روزی که به آن‌ها وعده داده می‌شود. (ذاریات/۶۰)

«هرگونه تغییر در "روساخت" یک متن ادبی نشان از تغییر در "ژرف‌ساخت" آن دارد و راهنمایی است جهت هدایت خواننده به سوی آن تغییر و تحول در معنا و ژرف‌ساخت سخن؛ چرا که واژگان و عبارات، قالب و نمود ظاهری و مادی معنا و اندیشه صاحب سخن است.» (مقیاسی و فرجی، ۱۳۹۵: ۱۰۴-۸۱) در این آیه التفات از فعل ماضی به مضارع صورت گرفته است؛ به بیان دیگر فعل مضارع جایگزین فعل ماضی شده است. «جایگزینی فعل مضارع به جای فعل ماضی بر تجدد و استمرار فعل در طول زمان دارد و آن هنگامی است که فعل مضارع بر عملی دلالت کند که در زمان حال یا آینده اتفاق می‌افتد.» (امانی و شادمان، ۱۳۹۰: ۱۵۷-۱۳۰) در این آیه فعل "يُوعَدُونَ" بر تجدد و استمرار وعده الهی دلالت دارد و خبر از حتمی‌الوقوع بودن آن می‌دهد و هیچ‌گونه شک و تردیدی در این وعده در آینده وجود ندارد. در حقیقت خداوند به وسیله این تغییر در سطح جمله به آن‌ها هشدار می‌دهد و آن‌ها را تهدید کرده است مبنی بر اینکه همان‌طور که وعده عذاب الهی در مورد کسانی که در امت‌های پیشین کفر ورزیدند محقق شد، در همه دوران‌ها و در همه زمان‌ها این وعده برای تمامی دیگر امت‌ها تحقق می‌یابد. همان‌طوری که علامه در تفسیر این آیه بر این اعتقاد است: «در روز قیامت بهره و نصیب آن‌ها از عذاب محقق و حتمی است، هرچند ممکن است که زودرس شدن قسمتی از آن در همین دنیا باشد و قیامت روزی است که برای آنان به غیر از ویل و هلاکت چیزی نیست و آن همان روزی است که وعده‌اش داده شده است.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸، ۳۹۰)

- ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾؛ آیا شما آن را [بی‌یاری ما] زراعت می‌کنید یا مایم که زراعت می‌کنیم؟ (واقعه/۶۴)، ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾؛ آیا شما آن را از [دل] ابر سپید فرود آورده‌اید یا ما فرودآورنده‌ایم؟ (واقعه/۶۹)، ﴿أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾؛ آیا شما [چوب] درخت آن را پدیدار کرده‌اید، یا ما پدیدآورنده‌ایم؟ (واقعه/۷۲)

در این دو آیه التفات از جمله فعلیه به اسمیه صورت گرفته است. (طبل، ۱۹۹۸: ۲۱۹)

مفهوم جملات فعلیه با توجه به زمان فعل تغییر می‌یابد، اما جملات اسمیه بر ثبوت چیزی بدون توجه به زمان وقوع آن دلالت دارند. از این رو، سبب این علت را تغییر در اثبات برتری کلام خداوند می‌دانند؛ زیرا کلام الهی برخلاف سایر سخنان، دگرگونی نمی‌پذیرد.

(ر.ک: رادمرد و رحمانی، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۸۰) در این آیات می‌توان دلیل التفات را یادآوری این مطلب دانست که هر آنچه انسان به دست می‌آورد، بدون یاری خداوند و در سایه استعدادهای درونی خود انسان امری محال است. همین مسأله خود گویای عجز و ناتوانی انسان در مقابل قدرت خداوند است و توجه به این مسأله، انسان را به باوری درست از خداشناسی و در سایه آن معادشناسی دعوت کرده است. استفاده از سؤالاتی که جواب آن‌ها را می‌توان در پیرامون محیط زندگی مشاهده کرد، کاربرد شگرف از اسلوب‌هایی است که قرآن از آن برای فهم بهتر مطالب کمک می‌گیرد. استفاده از انتقال پیام از جمله فعلیه به اسمیه بر قدرت نفوذ این کلام می‌افزاید و مخاطب را با دنیایی از نشانه‌هایی که بر قدرت خداوند دلالت دارند، آشنا می‌سازد و او را در همه زمان‌ها و مکان‌ها تشویق به تفکر در پدیده‌های پیرامون خود می‌کند.

﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾؛ آن روز که مردان و زنان مؤمن را می‌بینی که نورشان پیشاپیش‌شان و به جانب راستشان دوان است. [به آنان گویند]: امروز شما را مژده باد به باغ‌هایی که از زیر [درختان] آن نهرها روان است؛ در آن‌ها جاودانید. این است همان کامیابی بزرگ. (حدید/۱۲)

در این آیه التفات از ضمیر خطاب در "بُشْرَاكُمُ" به ضمیر غائب در "خَالِدِينَ" صورت گرفته است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰، ۱۰۵) گروهی این نوع از تغییر از غائب به مخاطب را سبب رفع انکار و تردید و گروهی کاربرد این شیوه را مبین تعجب و حیرت دانسته‌اند. (ر.ک: رادمرد و رحمانی، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۸۰) با توجه به آیه قبل می‌توان گفت این نوع تغییر دلالت بر تعجب و حیرت بهشتیان از بهشت می‌تواند باشد یا با توجه به آیه بعد دلیلی بر رفع انکار و تردید منافقان مبنی بر بشارت‌هایی است که قبلاً به مردم نیکوکار داده شده است، ولی آن‌ها آن را انکار می‌کردند.

### نتیجه‌گیری

آشنایی‌زدایی نظریه‌ای است که با نام فرمالیست‌ها به ثبت رسیده است و مقصود از آن، بیگانه نمودن و نوجلوه دادن صورت کهنه و تکراری زبان است که تلاش می‌کند دستور زبان نیمه‌جان را جانی دوباره بخشد. با دقت در آثار پیشینیان بلاغت می‌توان دریافت این نظریه با اسامی مختلفی در آثار آن‌ها مشهود است؛ هرچند اصل آشنایی‌زدایی با نام فرمالیست‌ها قرین شده است. تنها کاری که فرمالیست‌ها انجام داده‌اند، تعیین چهارچوب‌های این اصل و نظم بخشیدن به آن و ارائه صورتی جدید از آن بوده است. این پدیده، زمانی ارزشمند است که خلاقانه باشد و به ساختار زبان خللی وارد نکند. بر این اساس هر نوع انحراف را نمی‌توان آشنایی‌زدایی دانست.

آشنایی‌زدایی حاصل از هنجارگریزی در قرآن به اوج خود رسیده است. قرآن با بهره‌گیری از این اصل در تمام سطوح آیات سعی دارد تا مخاطب را در بهره‌مندی از سطوح مختلف آیات یاری رساند و می‌کوشد از این رهگذر مخاطب را به تفکر و تدبیر در آیات تشویق نماید. صاحب کلام وحی می‌خواهد با تقدیم، تأخیر و التفات، که مصادیقی از آشنایی‌زدایی در جزء ۲۷ قرآن است، فضایی جدید ترسیم کند و با تصویرسازی موارد ذهنی در دنیای عینی، مخاطب را به درک درستی از آیات هدایت کند. هرچند ایجاد وقفه‌هایی که فرمالیست‌ها از آن نام می‌برند، همان تصویرسازی‌هایی است که مخاطب با توجه به آن در طی تفکر و تعمق در آیات به آن دست می‌یابد. به طور معمول صنایع ادبی در قسمتی از آیه به کار رفته‌اند که دستیابی به فهم آن‌ها رجوع به آیات قبل و بعد را می‌طلبد. این قضیه یکی از مواردی است که می‌تواند دقت و توجه بیشتر مخاطب را در آیات جلب و رسیدن به فهمی درست را برای مخاطب لذت‌بخش نماید.

### کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن‌ابی‌اصبع مصری، عبدالعظیم بن عبدالواحد، (۱۳۳۸): بدیع القرآن، ترجمه علی میرلوحی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابن‌أثیر، ضیاء‌الدین، (بی‌تا): المثل السائر فی أدب الکافر و الشاعر، تحقیق: احمد الحوفی و بدوی طبانه، قاهره: دار نهضة.
- ابن‌عرفه، محمد بن محمد، (۲۰۰۸): تفسیر ابن‌عرفه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴): لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابوحنیفان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰): البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۱): از نشانه‌های تصویر تا متن، تهران: مرکز.
- امانی، رضا و یسرا شادمان، (۱۳۹۰): «مطالعه اصل جایگزینی افعال در بافت آیات قرآنی»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۷.
- بهرام، نادر، (۱۳۹۳): بررسی هنجارگریزی در شعر معاصر؛ مطالعه موردی اشعار بدر شاکر السیاب، عبدالوهاب البیانی و ادونیس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۰): در سایه آفتاب (شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی)، تهران: سخن.
- جرجانی، عبدالقاهر، (۱۴۲۱): دلائل الإعجاز فی علم المعانی، بیروت: المكتبة العصریه.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷): تفسیر تسنیم، تحقیق: عبدالکریم عابدینی، قم: اسراء.
- حاجی‌خانسی، علی و مونا امانی‌پور، (۱۳۹۳): «فن التفات و بررسی آن در برخی ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم»، دو فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۲.
- حسینی مؤخر، محسن، (۱۳۸۲): «ماهیت شعر از دیدگاه منتقدان ادبی اورپا (از افلاطون تا دریدا)»، فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی، شماره دوم.
- رادمرد، عبدالله و هما رحمانی، (۱۳۹۱): «کاربرد التفات در بافت کلام الهی»، لسان‌مبین، شماره ۸.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۷۸): تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- رضایی هفتادار، غلام‌عباس و دیگران، (۱۳۹۲): «آشنایی‌زدایی و نقش آن در خلق شعر»، مجله ادب عربی، شماره دوم.
- زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰): البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: جمال حمدی و دیگران، بیروت: دارالمعرفه.

- قطب، سید، (۱۴۲۵): فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۹۹۸): المزهرة فی علوم اللغة و أنواعها، تحقیق: فؤاد علی منصور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صدقی، حامد و دیگران، (بی تا): «رابطه علم معانی با سبک‌شناسی»، لسان مبین، شماره هشتم.
- طباطبایی، محمدحسین، (بی تا): المیزان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا): تفسیر جوامع الجامع، تصحیح: ابوالقاسم گرگی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طبل، حسن، (۱۹۹۸): أسلوب الالتفات فی البلاغه العربیه، قاهره: دارالفکر العربی.
- عبدالمطلب، محمد، (۱۹۹۴): البلاغه و الأسلوبیه، قاهره: دار نوبار للطباعه.
- عرفان، حسن، (۱۳۹۱): کرانه‌ها (شرح المختصر المعانی)، قم: هجرت، چاپ هفتم.
- قره‌باغی، علی اصغر، (۱۳۸۲): آشنایی زدایی و اژگان و اصطلاحات فرهنگ جهانی، تهران: گلستانه، چاپ چهل و هشتم.
- مختاری، قاسم و غلامرضا شانقی، (۱۳۹۵): «تطبیق عناصر زیبایی‌شناسی قرآن کریم با نظریه هنجارگریزی نحوی؛ نمونه موردپژوهانه سوره مبارکه کهف»، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، چاپ چهارم.
- مقیاسی، حسن و مطهره فرجی، (۱۳۹۵): «تناسب ساختار با محتوا با توجه به دو نظریه نظم و آشنایی زدایی با محوریت سوره مبارکه لیل»، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن.
- مکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۸۴): دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگاه.



# واکاوی ایقاع نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۱۳

دکتر عبدالاحد غیبی\*  
سولماز پرشور\*\*

## چکیده

ساختار زبان قرآن کریم، یک ساختار موسیقایی است که با بهره‌گیری از بهترین و جذاب‌ترین روش‌ها به انتقال پیام و محتوای دینی پرداخته است. این جنبه اعجازی قرآن به دو ایقاع بیرونی و درونی تقسیم می‌شود و دارای چنان بافت شگفت‌انگیزی است که در هر دوره‌ای بی‌نظیر می‌نماید. جستار حاضر درصدد است تا با رویکرد توصیفی - تحلیلی به دو نوع از انواع ایقاع بیرونی (نبر و تنغیم) که کارکرد فونیمی دارند، بپردازد تا جایگاهشان را در تلاوت قرآن کریم و ارتباطشان را با محتوای دینی آیات نشان دهد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که استعمال درست نبر و تنغیم در قرآن کریم، از یک سو سبب موسیقایی شدن آیات می‌شود و از سوی دیگر مخاطب را در درک صحیح محتوا و معانی آیات یاری می‌کند.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، ایقاع، نبر، تنغیم، موسیقی، معنا.

سال اول

شماره دوم

پیاپی: ۲

بهار و تابستان

۱۳۹۷

\* دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ [Abdolahad@azaruniv.ac.ir](mailto:Abdolahad@azaruniv.ac.ir)

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ [porshoorsolmaz@gmail.com](mailto:porshoorsolmaz@gmail.com)

## ۱- مقدمه

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز زبانی قرآن، که با قرائت دل‌نشین آن حاصل می‌شود، سازواره ایقاعی و موسیقایی آیات است. این هدف زمانی حاصل می‌شود که با قرآن، صدایی بلند همراه با اصول و قواعد آن تلاوت شود. خداوند متعال نیز به اهمیت موسیقی و تأثیر آن بر شنوندگان در آیه ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ (مزمّل/۴) توجه داده است. عرب‌ها به سبب پرداختن به شعر و خطابه، ارزش موسیقایی قرآن را دریافته بودند. این استعداد، علاوه بر گوش سپردن فراوان به شعر، به حجم بالای بی‌سوادگی در میان اعراب هم مربوط است؛ چنان‌که ابراهیم انیس نیز این خصوصیت زبان عرب را در امّی بودن مردم عرب می‌داند و می‌گوید: «اهمیت موسیقایی زبان عربی در امّی بودن مردم عرب است؛ زیرا ادب ایشان ادبی است که تنها از راه گوش منتقل می‌شود، نه از راه چشم و وقتی که مردم به گوش خود در این موضوعات اعتماد کنند، گوش‌ها ورزیدگی زیادی در کار شناخت تفاوت اصوات دقیق پیدا می‌کند و برای ایقاع‌های لطیف آماده می‌شود و همان‌طور که گوش‌ها آماده می‌شود، زبان‌ها نیز آماده می‌شود و از این رهگذر به نوعی از موسیقی و غنا نزدیک می‌شود.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۲) دستاورد ادبی عرب با ادبیات شفاهی آغاز شد و همین عنصر بود که در ابتدا بر عرب‌های بیابان‌گرد تأثیر گذاشت، پیش از آنکه آنان به محتوای قرآن دل‌بسیارند. زیبا خواندن قرآن و درست ادا کردن کلمات آن، دروازه‌ای به سوی کسب معانی و مفاهیم آیات است. از موسیقی قرآن به ایقاع نیز تعبیر می‌شود؛ چرا که زمینه‌های تعبیر ایقاع بیشتر از حوزه موسیقی است و از آنجا که قرآن دارای بسامد بالای موسیقایی است، از آن به ایقاع تعبیر می‌شود. دو جنبه از ایقاع قرآنی که در تلاوت قرآن و برانگیختن احساسات مخاطب تأثیر بسزایی دارد، نبر و تنغیم است. مقاله حاضر بر آن است که تحلیل این دو جنبه از اعجاز ایقاعی قرآن، در جزء ۳۰ قرآن کریم بپردازد تا از این رهگذر، گوشه‌ای از اعجاز موسیقایی این کتاب حیات‌بخش را به تصویر آورد.

### ۱-۱- پرسش‌های پژوهش

این پژوهش در پی دستیابی به پاسخ پرسش‌های زیر است:

- ۱- نبر و تنغیم چه نقش و کارکردی در تلاوت آیات ایفا می‌کنند؟
- ۲- این دو پدیده موسیقایی (تکیه و تنغیم) چه نقشی در تعیین معانی آیات دارند؟

### ۲-۱- پیشینه پژوهش

تا کنون در ارتباط با ساختار و سبک قرآن و هم‌چنین ابعاد موسیقایی آن، پژوهش‌های ارزشمندی انجام گرفته است. از پژوهش‌هایی که به موضوع مقاله حاضر ارتباط دارد، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: کتاب *نبر الکلمه و قواعد اللغه العربیه* نوشته عبدالحمید

زاهد، کتاب *دراسه الصوت اللغوی* تألیف احمد مختار عمر، کتاب *التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلاله* اثر دکتر محمود عکاشه، مقاله «ظاهره النبر فی القرآن الکریم» نوشته حسین کیانی و اسحق رحمانی که در بهار سال ۱۴۳۳ق در شماره اول مجله اللغه العربیه و آدابها به چاپ رسیده است. مقاله‌ای با عنوان «النبر و التنغیم فی اللغه» اثر مناف مهدی محمد الموسوی که به سال ۱۹۹۱م در شماره ۳۵ مجله اللسان العربی به چاپ رسیده است. مقاله‌ای تحت عنوان «النبر فی القوافی العربیه بین القدماء و المعاصرین» نوشته علی السید یونس که در سال ۲۰۰۸م در شماره نخست نشریه علوم اللغه چاپ شده است. اما با بررسی پایگاه‌های اینترنتی و سایت‌های نشریات، مقاله یا اثری که به طور مستقل و هدفدار به تحلیل پدیده نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم پرداخته باشد، یافت نشد و از آنجا که وضع نادرست نبر و تنغیم در تلاوت قرآن، منجر به برداشت ناصواب و فساد در محتوای آیات می‌گردد، پژوهش در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

## ۲- ایقاع

ایقاع یکی از عناصر اساسی ساختار موسیقایی متن ادبی است که همراه با ابداعات شعری جدید وارد عرصه موسیقایی شده است. ایقاع الگوی زمانبندی موسیقی در دوران قدیم بوده است که بسیاری از نظریه‌پردازان قدیم همچون فارابی، ابن سینا، نصیرالدین طوسی و صفی‌الدین ارموی درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. در این میان تعریف صفی‌الدین از ایقاع تعریف دقیق‌تری به نظر می‌رسد. وی می‌گوید: «ایقاع عبارت است از توالی یک عده نقرات که به وسیله زمان‌هایی که دارای مقداری محدودند، از یکدیگر جدا شده و زمان‌ها وضع مخصوصی در دورهای مساوی ایقاعی دارند که آن تساوی را طبع سلیم درک می‌کند.» (خالقی، ۱۳۱۷: ۷۸) ملاحظه می‌شود که صفی‌الدین در تعریف خود به دو مسأله اشاره کرده است: ایقاع بیرونی کلام که به وسیله نقرات حاصل می‌شود و تساوی دورها که با طبع سلیم درک می‌شود. پژوهشگران قدیم، ایقاع را هم‌ردیف وزن و ساختار عروضی می‌دانستند و این در تعریفی که قدامه بن جعفر از شعر ارائه داده، واضح است. او می‌گوید: «شعر، کلام موزون و مقفاً است که بر معنایی دلالت کند.» (قدامه بن جعفر، ۱۳۰۲: ۳) اما در عصر حاضر و با الهام‌گیری از مکاتب فکری غربیان روشن‌گشت که ایقاع اعم از وزن است؛ چراکه ایقاع شامل وزن نیز می‌شود و وزن تنها یکی از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن است و این چیزی است که نقد قدیم به آن توجه نکرده است. الیزابت درو<sup>۱</sup> در این باره می‌گوید: «وزن تنها عنصری از عناصر ایقاع است.» (الهاشمی، ۲۰۰۶: ۲۱) ایقاع بیش از آنکه بر وزن اعتماد کند، بر معنا اعتماد می‌کند و بیش از آنکه بر تفعلیه‌ها تکیه کند، بر احساس اعتماد می‌کند. (الهاشمی، ۲۰۰۶: ۲۱) حمدان نذیر نیز در کتاب *الظاهره الجمالیه فی القرآن*

1) Elizabeth Drew.

الکریم می‌گوید: «ایقاع پدیده‌ای است که در طبیعت انسان آشنا و مألوف است؛ چراکه بین ضربات قلب، نظم است، بین واحدهای تنفس، نظم است و بین خواب و بیداری نیز نظم است.» (حمدان، ۱۹۹۱: ۱۹۰-۱۸۹) بنا بر این گفته معلوم می‌شود که در گذشته، ایقاع را در حرکت پی‌درپی و منظم هستی و در حرکت کائنات اطرافشان می‌شناختند. آنان با اندیشه در ساختار ایقاع چنین دریافتند که ایقاع از جمله ارکانی است که هستی به تمامی بر روی آن قرار گرفته است و حتی در حرکات بدن انسان نیز نمود دارد. چنین نگرشی حکایت از آن دارد که عنصر ایقاع یک مفهوم کلی و فرامتنی است که به عنوان یکی از ارکان مهم در انسجام‌بخشی و نظام‌دهی به جهان آفرینش مطرح می‌شود. این کارکرد ایقاع (انسجام‌بخشی و نظام‌دهی) در هر ساختاری نمود دارد؛ به طوری که هر متنی به تناسب بافت منسجم و نظام‌مند خویش بهره‌ای از آن برده است. در این میان قرآن کریم نیز، که متنی سراسر منسجم است، از آن مستثنی نیست.

ایقاع به عنوان پدیده‌ای که از ماهیت اثر برخاسته، در دو بافت درونی و بیرونی قرآن نمود می‌یابد؛ چنان‌که علوی الهاشمی در کتاب *فلسفه الایقاع فی الشعر العربی* می‌گوید: «ایقاع دو سطح دارد که نقش دو بال را برای متن ایفا می‌کند و او را برای پرواز یاری می‌دهد.» (الهاشمی، ۲۰۰۶: ۵۵) و هر یک از این دو سطح نیز دارای مؤلفه‌هایی است، اما این پژوهش تنها به دو مؤلفه ایقاع بیرونی، یعنی نبر و تنغیم، خواهد پرداخت.

## ۲-۱- ایقاع نبر (تکیه)<sup>۱</sup>

نبر از موضوعات مهمی است که با پژوهش‌های زبانی جدید وارد سامانه موسیقایی شد. این اصطلاح در زبان فارسی معادل تکیه است. در نظریه وزنی بروس هیز<sup>۲</sup> که جامع‌ترین نظریه حاضر در باب تکیه و ریتم زبان‌شناسانه به شمار می‌آید، تکیه و نحوه شکل‌گیری پایه‌ها (گروه‌بندی هجاها) اصل بررسی ریتم است و به عبارتی، ساختار ریتم زبان در تکیه است که تجلی می‌یابد، (بویان، ۱۳۸۸: ۱۰۴) اما از جمله تعاریفی که برای این پدیده موسیقایی ارائه شده است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نبر، در لغت به معنی بالا بردن صدا پس از پایین آوردن آن اطلاق می‌شود. (معلوف، ۱۳۹۰: ۲، ۱۸۶۳) این کلمه در زبان عربی به معنای همز و شدت فریاد است و معنای اصطلاحی آن نزد علما از معنای لغوی‌اش دور نیست. سیبویه هم نبر را مرادف همز می‌گیرد. از این رو، در توضیح همز می‌گوید: «همز همانند نبره‌ای است که با تلاش از سینه خارج می‌شود.» (سیبویه، ۱۹۸۸: ۳، ۵۴۸) ناتل خانلری در تعریف نبر می‌گوید: «وقتی که کلمه یا عبارتی را تلفظ می‌کنیم، همه هجاهائی که در آن هست، به یک درجه از وضوح و برجستگی

1) Stress Rhythm  
 2) Bruce Hayes

ادا نمی‌شود، بلکه یک یا چند هجا برجسته‌تر است. همین برجستگی خاص یکی از اجزاء کلمه در یک سلسله اصوات ملفوظ موجب می‌شود که حدود و فواصل هجاها را تشخیص بدهیم و هر یک از کلمات جمله را جداگانه ادراک کنیم.» (ناتل خانلری، ۱۳۶۷: ۱۴۸) تمام حسان در کتاب *مناهج البحث فی اللغه* در تعریف پدیدهٔ مذکور می‌گوید: «کلماتی که ما آن‌ها را پی‌درپی تلفظ می‌کنیم، برخی از برخی دیگر قوی‌تر است. این صداها در کلمه به همان قدرت نیست، بلکه بر حسب موقعیتی که در جمله دارند، قوت و ضعفشان با هم فرق می‌کند. آن صوتی از اصوات کلمه که از بقیه قوی‌تر است، نبر نامیده می‌شود.» (حسان، ۱۹۹۰: ۱۶۰) علی‌رغم اینکه تعاریف گوناگونی از نبر ارائه شده است، اما علما به اتفاق بر این باورند که تکیه، پدیده‌ای صوتی است که به صوت قوت و وضوح می‌بخشد. آن فشار بر مقطع معینی است که وضوح جزئی از اجزای کلمه - حرف یا مقطع - از اجزای دیگر را سبب می‌شود. نبر به لهجه ارتباط پیدا می‌کند و صرفاً با معنا در ارتباط نیست؛ به عنوان نمونه ابراهیم انیس قوانین نبر را بر اساس لهجهٔ مصری مدون کرده است. نبر در تلفظ کلمات نقشی اساسی دارد تا حدی که رعایت نکردن آن موجب آشفتگی در آهنگ و معنای کلمه می‌گردد. واضح است که این آشفتگی از تأثیر پیام کلام می‌کاهد. مردم معمولاً نبر کلمات را مانند قواعد دستوری بدون آگاهی از آن رعایت می‌کنند، اما آگاهی از این اصل و شناخت تأثیر آن در انتقال صحیح آهنگ و معنای کلمه سبب می‌شود به ارزش و جایگاه ویژه و مؤثر هر بخش در کلمه و کلام پی ببرند و از یکنواختی گویش بپرهیزند.<sup>۱</sup> برخی معتقدند نبر نزد نحویان قدیم عرب ناآشنا بوده و با ورود دیدگاه‌های زبان‌شناسی و تحت تأثیر زبان‌شناسان غربی کشف شده است و این چیزی است که برگیشتراسر،<sup>۲</sup> زبان‌شناس سرشناس آلمانی، نیز بر آن تأکید می‌کند. او این پدیده را در زبان عربی قدیم نفی می‌کند و می‌گوید: «وقتی که ما به زبان عربی توجه می‌کنیم، واقعاً از نحویان قدیم تعجب می‌کنیم؛ چراکه آنها اصلاً چیزی از نغمه و فشار را ذکر نکرده‌اند، مگر اشاره‌ای که اهل تجوید داشتند و آن شبیه نغمه بود و آنچه گفته‌اند نیز، فایده‌ای برای ما ندارد.» (بحری، ۲۰۰۹: ۱۴۷) اما افرادی چون کارل بروکلیمان معتقد است که در زبان قدیم عرب، نوعی از تکیه وجود دارد که متوقف بر کمیت مقطع است. (بروکلیمان، ۱۹۷۷: ۴۵) بنابراین می‌توانیم بگوییم که ادبای قدیم عرب اصطلاح نبر را به کار نبرده‌اند، اما تا حدودی آن را رعایت می‌کردند؛ به دلیل اینکه گفته شده است شخصی چون ابن جنی بر اهمیت و نقش تکیه و آهنگ و قوف داشته است. (حاجی‌زاده، ۱۳۸۸- الف: ۴۱) ابن جنی اگر چه همانند دیگر پدیده‌های صوتی به تکیه و آهنگ توجه نداشته و اصطلاحات رایج امروزی را به کار نبرده، اما از آن غافل نبوده است؛ (حاجی‌زاده، ۱۳۸۸- ب: ۶۱) لذا باید گفت که نبر یک بحث قدیمی و جدید است؛ قدیمی است از جهت

1) <http://raoofe.persianblog.ir/post/18/>

2) G.Bergstrasser

موضوع؛ چراکه علما در قرن چهارم هجری از روش لفظی برخی کلمات قرآن پرده برداشته و آن‌ها را توصیف کرده‌اند و اما جدید است از جهت نامگذاری و اسلوب؛ به دلیل اینکه زبان‌شناسان جدید آن را نامگذاری کرده و اسالیبش را ذکر کرده‌اند.

## ۲-۱-۱- انواع نبر یا تکیه در زبان عربی

نبر به دو نوع تقسیم می‌شود: نبر قاعده یا نبر نظام صرفی (نبر کلمه) که به معنای برجسته کردن و متمایز کردن بخشی از یک کلمه است؛ یعنی یک هجا از نظر صوتی بالاتر از بقیه قرائت می‌شود. در این حالت نبر کارکردش را درون یک کلمه بر اساس لهجهٔ زبانی انجام می‌دهد. گاهی کاربرد اشتباه نبر در یک هجا سبب آسیب رساندن به معنای کلمه می‌شود، اما گاهی نیز سبب تغییر معنا نمی‌شود. این تکیه می‌تواند برای متمایز کردن برخی کلماتی به کار رود که در صوت متفق‌اند. مثلاً اگر بر مقطع اول کلمهٔ august تکیه شود، نبر قوی است و به معنی ماه آگست یا اسم شخصی است، اما اگر بر مقطع دوم تکیه شود، به معنای جلیل و باشکوه است. (بحری، ۲۰۰۹: ۱۵۳) نبر کلمه به دو نوع تقسیم می‌شود: نبر شدت که به معنای آن فشار بر مقطعی از مقاطع کلمه است. برخی از پژوهشگران این نوع نبر را "النبر الزفیری" و "نبر التوتر" یا "النبر الدینامیکی" نامیده‌اند. نبر طول که به معنای طول دادن زمان نطق است. برخی از پژوهشگران این نوع نبر را «نبر الزمن»، «النبر الزمنی»، «نبر المده»، «النبر المدی»، و «النبر الطولی» نامیده‌اند. (هاشم العبسی، ۱۴۲۹: ۲۴۵) این دو نوع نبر اغلب توأمان با هم اجرا می‌شوند، اما اشکال ندارد جدا از هم به کار روند.

نوع دیگر نبر، نبر استعمال یا نبر کلام و جمله است که به معنای فشار نسبی بر کلمه‌ای از کلمات جمله یا فشار بر روی چیزی است که در حکم یک کلمه است تا آن جزء آشکارتر از اجزای دیگر جمله باشد. (هاشم العبسی، ۱۴۲۹: ۲۴۵) یعنی متکلم در جمله به کلمه‌ای توجه می‌کند تا بر روی آن تکیه کند و از دیگر کلمات متمایز گرداند؛ به خاطر رغبت در تأکید بر آن کلمه یا اشاره به هدفی خاص و به همین سبب گاهی هدف از یک جمله به خاطر اختلاف تکیهٔ کلمه مختلف می‌شود. (بحری، ۲۰۰۹: ۱۵۳) این نبر مربوط به مفهوم است و کسی که معنی آیه را نداند، ممکن است اشتباه آکسان‌گذاری کند و در نتیجه مفهوم جمله را عوض کند. در زبان فارسی، تکیه در بسیاری از واژه‌ها روی نخستین هجا یا روی آخرین هجا قرار دارد، اما جایگاه هجا در زبان عربی چگونه است؟ برخی از پژوهشگران چهار نوع نبر را مشخص کرده‌اند: اولی<sup>۱</sup>، ثانوی<sup>۲</sup>، سومی<sup>۳</sup> و ضعیف<sup>۴</sup>؛ در حالی که برخی دیگر همچون احمد مختار عمر آن را سه نوع به شمار می‌آورند: نبر قوی یا اولی<sup>۱</sup>، نبر متوسط یا

- 1) primary
- 2) secondary
- 3) Tertiary
- 4) week
- 5) primary stress

ثانوی<sup>۱</sup> و نبر ضعیف<sup>۲</sup> و برخی دیگر نیز آن را فقط بر دو نوع قوی و ضعیف تقسیم می‌کنند. (البحر اوی، ۱۹۹۶: ۱۴؛ عمر، ۱۹۹۷: ۲۲۴-۲۲۳) به هر حال ما وقتی اصطلاح تکیه را به کار می‌بریم، منظورمان نبر اولی یا همان نبر قوی است.

## ۲-۱-۲- نبر (تکیه) در جزء ۳۰ قرآن کریم

نبر در قرآن از پدیده‌های مهمی است که قاری قرآن برای خلق معنی باید به آن واقف باشد؛ چرا که نبر را رسول معنا نامیده‌اند؛ یعنی نبر وسیله‌ای برای رساندن معنا است و در صورت رعایت نکردن آن، قرائت یک‌دست می‌شود یا وضع آن در غیر جایگاهش باعث فساد جزئی در معنای آیات می‌شود یا اینکه باعث آزار رساندن به گوش مخاطب می‌شود. یوسف الخلیفه در این باره می‌گوید: «گاهی تکیه نادرست در کلمه یا جمله به معنای قرآن آسیب می‌زند...» (الخلیفه، ۱۴۱۴: ۲۹) نبر بین یک کلمه و کلمه دیگر تفاوت معنایی ایجاد می‌کند، لذا علمای تجوید در هنگام قرائت قرآن، فشار بر روی برخی حروف را لازم می‌دانند تا با بالا بردن صدا از ماقبل و مابعدش متمایز شود و خواننده یا شنونده در فهم مطالب یاری شود. آکسان روی حروف مجهوره (همزه، ب، ج، د، ذ، ر، ز، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، ل، م، ن، و، ی) اجرا می‌شود و برعکس بر روی حروف مهموسه (س، ش، ح، خ، ت، ث، ص، ف، ک، ه) اجرا نمی‌شود؛ اما باید توجه کرد که قاری قرآن نمی‌تواند هر جا که خواست، آکسان‌گذاری کند، بلکه برای ادای درست آن باید معنی آیات را بداند تا بتواند درست و بجا از آن استفاده کند. در ادامه نمونه‌هایی از آکسان‌گذاری در آیات را از نظر می‌گذرانیم:

- هنگام نطق به واو مشدد ماقبل مضموم یا مفتوح

- ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (نصر/۳)؛ در این آیه می‌توان بر واو مشدد "تَوَّابًا" آکسان‌کاری کرد تا تأکید شود که پذیرش توبه، سنت خداوند است. علاوه بر آن می‌توان بر روی کلمه "رَبِّ" نیز تکیه کرد تا گفته شود که تسبیح و حمد تنها مختص خداوند است.

- ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى﴾ (اعلیٰ/۲)، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (شمس/۷)، ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ (انفطار/۷)؛ در این آیات بر روی واو مشدد کلمه "فَسْوَى" نبرگذاری می‌شود و با صدای بلند تلاوت می‌گردد. «سَوَى از ماده تسویه به معنی نظام بخشیدن و مرتب نمودن است و مفهوم گسترده‌ای دارد که تمام نظامات جهان را شامل می‌شود.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۶، ۳۹۹)

- ﴿فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ﴾ (طارق/۱۰)؛ در این آیه بر واو مشدد "قُوَّةٍ" و نیز مای نافیهِ

1) secondary stress

2) weak stress

آکسان گذاری می کنیم تا تأکید کنیم «در آن روز، نه یار و یاورى وجود دارد، نه فدیة و فدائى پذیرفته میشود، نه راه فرار و بازگشتى در برابر انسان قرار دارد و نه طریقى برای فرار از چنگال عدالت پروردگار وجود دارد و تنها وسیله نجات، ایمان و عمل صالح است.» (مکارم شیرازى، ۱۳۸۷: ۲۶، ۳۸۳)

- ﴿هَلْ تُؤْتِبُ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (مطففین/۳۶)؛ در این آیه می توانیم بر روی واو مشدد در واژه "تُؤْتِبُ" آکسان گذاری کنیم تا به مخاطب القا کنیم که کيفرهای قیامت، بازتاب اعمال خود انسان ها در دنیا است. «این سخن، خواه از ناحیه خداوند باشد یا فرشتگان یا مؤمنان، نوعی طعن و استهزاء نسبت به افکار و ادعاهای این مغروران مستکبر است که انتظار داشتند در مقابل اعمال زشتشان جایزه و پاداشی هم از خداوند دریافت دارند.» (مکارم شیرازى، ۱۳۸۷: ۲۶، ۲۹۹)

- ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ (تکویر/۱)، ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ (تکویر/۷)، ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ (تکویر/۲۰)؛ در این سه آیه، بر واو مشدد آکسان کاری می شود و این نبرگذاری مفهوم مورد نظر آیات را بهتر القا می کند. «كُوِّرَتْ از ماده تکویر، در اصل به معنی پیچیدن و جمع و جور کردن چیزی است.» (مکارم شیرازى، ۱۳۸۷: ۲۶، ۱۸۰)

- هنگام انتقال از حرف مد به حرف مشدد

- ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى﴾ (نازعات/۳۴)؛ در این آیه می توان بر میم مشدد در "الطَّامَّة" آکسان گذاری کرد. "طامه" یعنی رخداد مصیبت باری که بر هر رخداد دیگر غالب می آید. این آیه می خواهد به واقعه خیلی بزرگ قیامت اشاره کند. «قیامت را الطَّامَّة نامیده اند؛ چرا که آن، همه چیزهای عظیم را از بین می برد.» (البغوی، ۱۴۱۷: ۳۳۰) کلمه "الطَّامَّة" با آهنگ خود، معنا را به تصویر می کشد و با تکیه بر روی این واژه، بر حادثه عظیم قیامت تأکید می شود. از طرفی «ط» در "الطَّامَّة" جزو حروف قلقله (قطب جد) است. این حرف بیانگر سختی ها و مشقات قیامت می باشد و با خصوصیت آوایی که دارد، در تلنگر زدن به مخاطب مؤثر می افتد. این دمیده شدن دوم صور است و به خاطر هول و هراس آن از واژه "الطَّامَّة" استفاده شده و با کلمه "الکبری" توضیح داده شده است تا بر عظمت آن روز بیافزاید.

- ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ﴾ (عبس/۳۳)؛ در این آیه بر روی حرف "حاء" آکسان گذاری می کنیم. این تکیه تأثیر معنایی دارد و به صدای مهیب و وحشتناک رستاخیز اشاره می کند؛ صدای هولناکی که نزدیک است گوش ها را کر کند. «صاخه از ماده صَخ در اصل، به معنی صوت شدیدی است که نزدیک است گوش انسان را کر کند یا به راستی گوش را کر می کند و در اینجا اشاره به نفخه دوم صور است؛ همان صیحه عظیمی که صیحه بیداری و حیات می باشد و همگان را زنده و به عرصه محشر دعوت می کند.» (مکارم شیرازى، ۱۳۸۷: ۲۶، ۱۶۶)

- ﴿وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ﴾ (مطففین/۳۲)؛ در این آیه بر روی لام "ضَالُّونَ" آکسان کاری می شود.

- ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (ضحی/۷)؛ در این آیه نیز بر روی لام "ضَالًّا" نبر گذاری می کنیم.

- همزه مسبوق به حرف مدّ

- ﴿وَالسَّمَاءَ وَالطَّارِقَ﴾ (طارق/۱)، ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ (طارق/۶)، ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ (طارق/۱۱)؛ در این آیات می توان بر روی همزه "السَّمَاءَ" و "ماءٍ" تکیه کرد. برخی همزه را در قرائت می پوشانند و برخی به گونه ای ادا می کنند که دو همزه به گوش می رسد و این خطا در قرائت است؛ نه اولی درست است و نه دومی، بلکه درست این است که طوری تلفظ شود که یک همزه به گوش رسد. از این رو تکیه موجب تشخیص این واژه ها می شود و در تفهیم معنای آن ها سهیم است. از موارد دیگر همزه مسبوق به حرف مدّ می توان به آیات زیر اشاره کرد:

- ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ (بینه/۵)؛ در این آیه می توانیم بر روی همزه "حُنَفَاءً" تکیه کنیم.

- ﴿إِذَا بَلَغَ الْهُدَىٰ وَالصَّبَا وَرَحَلَ الشَّنَاءَ وَالسَّنَاءَ﴾ (قریش/۲)؛ در این آیه می توان بر روی همزه "السَّنَاءَ" نبر گذاری کرد.

- ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (اللیل: ۲۰)؛ در این آیه بر روی همزه "ابْتِغَاءَ" می توان نبر گذاری کرد.

- بر روی حروف مشدّد

- ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (علق/۱)؛ در این آیه آکسان را بر روی کلمه "رَبِّ" قرار می دهیم. این کلمه یک مقطع دارد و تکیه بر روی همان مقطع واحد قرار می گیرد. این آکسان گذاری سبب وضوح آن در گوش مخاطب می شود و هشدار می دهد که خواندن باید با نام مربی آغاز شود. «قابل توجه این که در اینجا قبل از هر چیز، تکیه روی مسأله ربوبیت پروردگار شده است. رب به معنی مالک مصلح است، کسی که هم صاحب چیزی است و هم به اصلاح و تربیت آن می پردازد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۷، ۱۷۶)

- ﴿مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ﴾ (فلق/۲)؛ در این آیه می توان بر روی واژه "شَرَّ" به خاطر تأکید بر آن و نیز بر روی "ما" به خاطر اینکه به مخاطب یادآوری شود که «ما» نافی نیست بلکه موصوله است، آکسان گذاری می شود. پس با اجرای نبر در این آیه، به القای معنی درست آن کمک می شود. از عبارت "ما خلق" نباید توهم کرد که تمامی مخلوقات شرّند یا شرّی با خود دارند؛ زیرا مطلق آمدن این عبارت دلیل بر استغراق و کلیت نیست.<sup>۱</sup>

1) <http://quran.anhar.ir/tafsir-14655.htm>

- ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ (نبا/۱۴)؛ در این آیه می‌توان آکسان را بر روی بخش «مُع» از واژه «مُعْصِرَاتِ» و نیز بر جیم مشدّد «ثَجَّاجًا» قرار داد. "معصرات" جمع معصر از ماده «عصر» به معنی فشار است که به ابرهای بازن‌ا اشاره دارد؛ گوئی خودش را می‌فشارد تا آب از درونش فرو ریزد. هنگام تلفظ این آیه، فشرده شدن ابرها قابل درک و احساس است. "ثَجَّاج" هم، از ماده «ثج» به معنی فرو ریختن آب به صورت پی‌درپی و فراوان است و با توجه به این که صیغه مبالغه است، کثرت و فزونی بیشتری را بیان می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۶، ۴۰) هنگام آکسان‌کاری بر جیم ثَجَّاج، پی‌درپی ریختن باران به مخاطب القا می‌شود.

آیات بیان‌شده از جمله موارد نبرگذاری است و قاری قرآن باید با توجه به معانی آیات و با شناختی که از قواعد نبر دارد، آن را درست استعمال کند. از جمله قاریانی که قرآن را با نبر تلاوت می‌کند، استاد مصطفی اسماعیل است.

## ۲-۲- ایقاع تنغیم (نغم‌آهنگ)<sup>۱</sup>

درک صحیح از موسیقی متن قرآن و فهم درون‌مایه آن مستلزم خوانش گفتاری صحیح است که با عنوان تنغیم از آن یاد می‌شود. تنغیم در بسیاری از زبان‌ها نقش مورفولوژیکی مهمی ایفا می‌کند. ابراهیم انیس اولین شخصی است که اصطلاح تنغیم را در پژوهش‌های زبانی عرب داخل کرد. او تنغیم را موسیقی کلام نامیده است. (عمر، ۱۹۹۷: ۳۶۶) اما تعاریف دیگری نیز از این پدیده موسیقایی ارائه شده است: تمام حسان در کتاب *مناهج البحث فی اللغه* در این راستا می‌گوید: «تنغیم، افزایش صدا و کاهش آن در اثنای سخن گفتن است و چه بسا کارکرد نحوی هم داشته باشد که همان تعیین اثبات و نفی در جمله‌ای است که ادات استفهام در آن نیامده است؛ مثلاً به کسی که با تو سخن می‌گوید، اما تو او را نمی‌بینی، می‌گویی: "أنت محمد" که منظور از آن یا اقرار است یا سؤال.» (حسان، ۱۹۹۰: ۱۶۴) اما باید در نظر داشت که تنغیم وسیع‌تر از این است که در افزایش و کاهش صدا منحصر شود؛ چرا که تنغیم مجموعه گسترده‌ای است که وقف، فواصل و نبرات را نیز در بر می‌گیرد، بلکه هر نطقی که اداء می‌شود، تنغیم است. تنغیم به جمله اختصاص دارد و کلمات مفرد را در بر نمی‌گیرد؛ به همین سبب کارکرد نحوی، بلاغی و معنایی دارد و لذا در شناخت انواع جمله نقش مهمی ایفا می‌کند؛ به طوری که جمله تقریری، استفهامی، تعجبی، امری، شرطی، ندا و ... را از هم جدا می‌کند و ابزاری برای تعبیر از عواطف و احساسات آدمی است. (بحری، ۲۰۰۹: ۱۶۵) ما به وسیله تنغیم می‌فهمیم که بر کدام یک از اجزای جمله تأکید شده است و لذا تنغیم راهی برای فهم متون است. در زبان عربی یک کلمه بر حسب تنغیم، بیش از یک معنا ندارد؛ بلکه در جمله است که بر حسب قرائت، بیش از یک

1) Intonation Rhythm

معنا حاصل می‌شود؛ مثلاً جمله «شفت اخوک» اگر با یک نغمه خاصی تلفظ شود، جمله مثبت است و اگر با نغمه دیگری خوانده شود، استفهامی است. شکی در این نیست که مثال‌های عربی قدیمی که برای ندا بیان شده است، اما فاقد حرف ندا است یا جملاتی که برای استفهام بیان شده، اما ادات استفهام ندارد، در دلالت بر معنای معین بر تنغیم اعتماد کرده است. (عمر، ۱۹۹۷: ۳۶۷) تنغیم کارکرد صرفی، ساختاری و معنایی دارد. گاهی اوقات تنغیم ما را از ادای کامل جملات بی‌نیاز می‌کند. از جمله کلماتی که ما در مقام جمله آن‌ها را به کار می‌بریم، واژه‌هایی چون "نعم"، "لا" و "اجل" در زبان عربی و "no" و "yes" در زبان انگلیسی است یا مثال‌هایی مثل آن در دیگر زبان‌ها است. این‌ها برخی از نمونه‌هایی است که نقش تنغیم را در تعیین اهداف و مقاصد معین می‌کنند. (بحری، ۲۰۰۹: ۱۶۶-۱۶۵) از این رو بنا بر آنچه گفته شد، تمام جملاتی که بیان می‌شوند، درجات صوتی مختلفی دارند و اختلاف درجه صوت از مقطعی به مقطع دیگر، قاعده‌ای کلی است که خاص یک زبان نیست، بلکه تمام زبان‌ها را در بر می‌گیرد.

## ۲-۲-۱- تنغیم در زبان عربی قدیم

وجود تنغیم در زبان عربی قدیم در بین پژوهشگران محل اختلاف است. «درباره آنچه که به زینت کلام مرتبط است، امکان ندارد که به نحوین قدیم عرب اعتماد کنیم؛ به دلیل اینکه آن‌ها به کمیّت حرکات و ایقاع شعری بنا شده بر این کمیّت، توجهی نکرده‌اند.» (البابی، ۱۴۲۴: ۶) انطواکی در این راستا می‌گوید: «قواعد تنغیم در زبان عربی تماماً مجهول است؛ زیرا نحوین به چیزی از آن در کتاب‌های خود اشاره نکرده‌اند.» (البابی، ۱۴۲۴: ۶) در دیدگاه برخی پژوهشگران، تنغیم نزد اعراب قدیم شناخته نبوده و دستاورد زبان‌شناسان جدید است، اما به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نباشد؛ زیرا ابن‌جنی بر اهمیت و کارکرد آن وقوف داشته است و این ادعا، از مفهوم سخن او در کتابش *الخصائص برداشت* می‌شود. (ابن جنی، ۲۰۱۰: ۳، ۲۷۲) بنابراین می‌توان گفت علمای قدیم عرب از جمله علمای تجوید و قرائات به این پدیده که محدثان آن را تنغیم نامیده‌اند، توجه داشتند. (حبص، ۱۹۹۳: ۷۱) و شخصی چون ابن‌جنی به نقش تنغیم در تعیین معنا پی برده، اما اصطلاح آن را به کار نبرده است تا اینکه زبان‌شناسان جدید موضوع تنغیم را وسعت دادند و آن را به موسیقی کلام مرتبط کردند.

## ۲-۲-۲- تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم

به وسیله تنغیم می‌توان حکم درستی بر معانی آیات قرآن کرد و فهم آن‌ها را آسان‌تر کرد. سید بحرآوی در کتاب *الایقاع فی شعر السیاب* به جایگاه تنغیم می‌پردازد و می‌نویسد: «بر حسب جمله، تنغیم شکل می‌گیرد. جمله تقریری (اثبات و نفی و شرط و دعا) با نغمه تنزل به پایان می‌رسد، در جمله استفهامی به غیر از ادات هل و همزه نیز این‌گونه است.

اما استفهام در هل و همزه با نغمه بالا به پایان می‌رسد و زمانی که متکلم قبل از تمام شدن معنا وقف می‌کند، بر نغمه مسطح وقف کرده که نه بالا است و نه پایین. (البحراوی، ۱۹۹۶: ۲۵) پس صوت و آهنگ جمله در حالات مختلف، منحنی و خمینه خاص آن را دارد و برای مثال در جمله خبری، از صفر آغاز می‌شود، فراز می‌یابد، اوج می‌گیرد و پس از یک رشته کش و قوس‌ها و تکیه‌ها و کوبه‌ها دوباره فرود می‌آید، در صفر می‌نشیند و انجام می‌یابد. اما در جمله پرسشی آغاز و فراز و اوج هست، ولی از فرود خبری نیست. در جمله پایه نیز نمودار یکنواختی ترسیم می‌شود. (فراست‌خواه، ۱۳۷۶: ۱۶۸-۱۶۷) از این رو تنغیم دو کارکرد دارد: کارکرد کنشی که جمله به وسیله آن تلفظ می‌شود. کارکرد معنایی که معانی به وسیله آن شناخته می‌شود. لذا هر جمله‌ای که بر زبان آورده می‌شود، درجه صوتی مختلفی دارد. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان جایگاه تنغیم را در نمونه‌های زیر نشان داد:

**الف) نغمه تنزل (↓):** این نغمه در سیاق جملات تقریری (اثبات، نفی، شرط، دعا) و استفهام به غیر هل و همزه نمود می‌یابد:

﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ \* مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ \* سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ \* وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ (مسد ۴-۱)؛ در این آیات واژه‌های "تَبَّ"، "كَسَبَ"، "لَهَبٍ" و "الْحَطَبُ" با نغمه تنزل قرائت می‌شوند؛ چون آیات در سیاق جملات تقریری (اثبات و نفی) به کار رفته است.

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ \* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (انفطار ۱۴-۱۳)؛ در این آیات واژه‌های "نَعِيمٍ" و "جَحِيمٍ" با نغمه تنزل خوانده می‌شوند؛ به خاطر اینکه این دو آیه جمله تقریری هستند.

﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا \* ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا \* فَأَبْنَا فِيهَا حَبًّا \* وَعَبْنَا وَقَضْنَا \* وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا \* وَحَدَاتِقَ غُلْبًا \* وَفَاكِهَةً وَآبًا \* مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَعْمَامِكُمْ﴾ (عبس ۳۲-۲۵)؛ این آیات نیز چون تقریری هستند با نغمه تنزل تلاوت می‌شوند.

﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنُ \* وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ (فجر ۱۶-۱۵)؛ این دو آیه با نغمه تنزل قرائت می‌شوند؛ زیرا در سیاق جمله تقریری (شرطی) هستند.

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (نبا/۱)، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ (نازعات/۴۲)، ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ (نازعات/۴۳)، ﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (عبس/۱۸)، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انشقاق/۲۰)، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (انفطار/۶)، ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ﴾ (تین/۷)؛ آیات اشاره‌شده با نغمه تنزل تلاوت می‌شوند؛ به دلیل اینکه با استفهام غیر همزه و هل بیان شده‌اند.

ب) **نَعْمَةٌ بِالْأَلَا** (↑): این نغمه در سیاق ادات استفهام (هل و همزه) نمود می‌یابد.

﴿الَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ \* ﴿الَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾ \* وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿فیل/۱-۳﴾؛ وقف در این آیات بر روی "الفیل"، "تضلیل" و "أبَابیل" انجام می‌شود و چون سیاق آیات استفهام با همزه است، آیات با نغمه بالایی تلاوت می‌شوند. استفهام در دو آیه انکاری است. «تعبیر به "الَمْ تَرَ" با این که این حادثه، زمانی رخ داد که پیامبر دیده به جهان نگشوده بود، یا مقارن تولد آن حضرت بود، به خاطر آن است که حادثه مزبور بسیار نزدیک به عصر پیغمبر اکرم بود و به علاوه به قدری مشهور و معروف و متواتر بود که گوئی پیغمبر با چشم مبارکش آن را مشاهده کرده بود و جمعی از معاصران پیامبر، مسلماً آن را با چشم خود دیده بودند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۷، ۳۶۰)

﴿الَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا﴾ \* وَ الْجِبَالَ أَوْتَادًا \* وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا \* وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا \* وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا \* وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا \* وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا \* وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا \* وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿نبا/۶-۱۴﴾؛ این آیات، پاسخی است به کسانی که منکر معاد هستند. در اینجا چون سیاق آیات استفهام با همزه است، لذا آیات با نغمه بالایی قرائت می‌شوند و چنین نغمه‌ای با مقصود آیات هماهنگ است.

﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ (نازعات/۲۷)؛ این آیه پاسخی برای منکران معاد است که برای تربیت انسان‌ها به صورت سؤالی بیان شده است و چون استفهام با همزه است، لذا آیه با نغمه بالایی تلاوت می‌شود.

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ (نازعات/۱۵) ﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا أَن تَزَكَّى﴾ (نازعات/۱۸) ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ (فجر/۵)، ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ (غاشیه/۱)، ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ﴾ (بروج/۱۷)؛ این آیات که نمونه‌ای برای ادات استفهام هل هستند با نغمه بالایی قرائت می‌شوند.

ج) **نغمه مسطح** (←): آن نغمه‌ای است که بینابین قرار می‌گیرد؛ یعنی بین نغمه تنزل و بالا؛ به دلیل اینکه معنا در این نغمه کامل نیست.

﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَدْنَى لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (نبا/۳۸)؛ وقف بر "صَفًّا" و وقف بر نغمه مسطحی است که معنا در آن کامل نمی‌شود، بلکه با مابعد آن تکمیل می‌گردد. اما وقف بر کلمه "صَوَابًا" و وقف بر نغمه تنزل است در سیاق جمله تقریری.

﴿وَ أَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى \* وَ هُوَ يَخْشَى \* فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ (عبس/۸-۱۰)؛ وقف بر فواصل آیات ۸ و ۹، و وقف بر نغمه مسطح است که معنا در آن‌ها کامل نیست. بنابراین مخاطب منتظر شنیدن بقیه مطلب است؛ اما وقف بر کلمه "تَلَهَّى" و وقف بر نغمه تنزل است در سیاق جمله تقریری.

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ \* وَ إِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَثَرَتْ \* وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ \* وَ إِذَا الْقُومُ بُعِثَتْ \*

عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا قَدَّمْتُ وَ آخَرْتُ ﴿ (انفطار/۵-۱)؛ وقوف بر فواصل آیات ۱ تا ۴، وقف بر نغمه مسطحی است که معنا در آن‌ها کامل نیست، این وقوف در "انْفَطَرْتُ"، "انْتَشَرْتُ"، "فُجِرْتُ" و "بُعِثْتُ" نمود می‌یابد، اما وقف بر "قَدَّمْتُ وَ آخَرْتُ" وقف بر نغمه تنزل است در سیاق جمله تقریری.

- ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿ وَيُنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴿ (انشقاق/۹-۷)؛ این آیات حکایت حال بهشتیان است. وقف بر "بِیَمِينِهِ" وقف بر نغمه مسطح است که معنا در آن کامل نیست و با مابعدش کامل می‌شود، اما وقف بر "یَسِيرًا" و "مَسْرُورًا" با نغمه تنزل است در سیاق جمله تقریری.

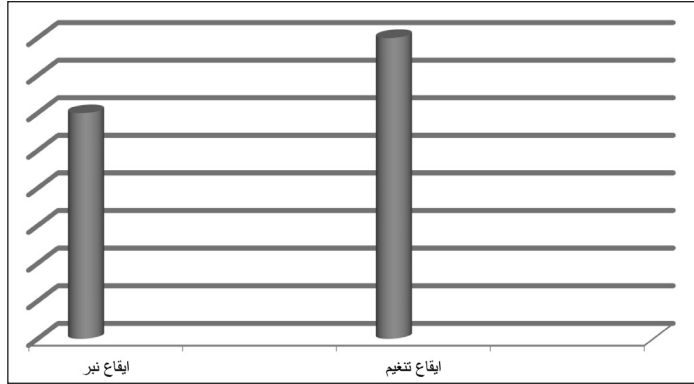
- ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴿ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا ﴿ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿ (انشقاق/۱۲-۱۰)؛ این آیات حکایت حال جهنمیان است. وقف بر "ظَهْرِهِ" وقف بر نغمه مسطح است که معنا در آن کامل نیست و با مابعدش کامل می‌شود، اما وقف بر "ثُبُورًا" و "سَعِيرًا" با نغمه تنزل تلاوت می‌شود در سیاق جمله تقریری.

- ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿ (نصر/۳-۱)؛ وقف بر فواصل آیات ۱ و ۲، وقف بر نغمه مسطح است که معنا در آن‌ها کامل نیست، اما وقف بر "اسْتَغْفِرْهُ" و "تَوَّابًا" وقف بر نغمه تنزل است در سیاق جمله تقریری. "اذا" که در ابتدای سوره آمده، نشانگر تحقق حتمی شرط در آینده است و جواب شرط نیز در آیه ۳ بیان شده است. در آیه یکم "نَصْر" به "الله" اضافه شده است تا بیان کند که این پیروزی به اراده خدا تحقق یافته است و این پیروزی هم زمینه‌ای می‌شود برای ورود فوج فوج مردم به دین خدا.

### نتیجه‌گیری

نبر و تنغیم از پدیده‌های زبانی مهمی هستند که با پژوهش‌های زبانی جدید آشکار و وارد سامانه موسیقایی شده‌اند. با اینکه این دو اصطلاح توسط زبان‌شناسان جدید نامگذاری شده است، اما علمای قدیم عرب، این دو پدیده را تا حدودی می‌شناختند و در قرائت قرآن رعایت می‌کردند؛ در قدیم اغلب قوانین زبانی مبتنی بر سماع بود، حال آنکه زبان‌شناسان جدید برای هر کدام از این دو پدیده قوانینی را وضع کرده‌اند. نبر از مسائل بسیار مهم در قرائت قرآن است که برای کاربری درست آن باید به معنای آیات مسلط بود؛ به طوری که قاریان مصر، کسی را که نبرگذاری را درست انجام دهد، قاری تصویرگر می‌نامند. تنغیم نیز به عنوان یکی از مؤلفه‌های موسیقایی، نقش مهمی در فهم محتوای آیات دارد و در شناخت انواع جمله کارکرد بسزایی ایفا می‌کند. بنابراین نبر و تنغیم در قرآن کریم دو کارکرد دارند؛ اول اینکه در تعیین معنا و مفهوم متن قرآنی مؤثرند و دوم اینکه سبب قرائت درست آیات و در نتیجه موسیقایی کردن آیات می‌شوند.

یافته‌های این تحقیق درباره ایقاع نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم در قالب نمودار ذیل قابل ارائه است:



## کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن جنی الموصلی، أبو الفتح عثمان، (۲۰۱۰): الخصائص، القاهرة: هیئته المصریه العامه للكتاب.
- البایبی، احمد، (۱۴۲۴): «التنغیم عند ابن جنی»، آفاق الثقافه و التراث، صص ۶۱۷.
- البحراوی، سید، (۱۹۹۶): الإیقاع فی شعر السیاب، القاهرة: نواره للترجمه و النشر، الطبعه الأولى.
- بحری، نواره، (۲۰۰۹): نظریه الانسجام الصوتی و أثرها فی بناء الشعر، دراسه وظيفیه تطبیقیه فی قصیده «و الموت اضطرار» للمتنبی، رساله مقدمه لنیل درجه الدكتوراه فی اللغه العربیه، جامعه الحاج لخضر باتنه.
- بروکلیمان، کارل، (۱۹۷۷): فقه اللغات السامیه، ترجمه رمضان عبدالتواب، ریاض.
- بویان، نگار، (۱۳۸۸): «بررسی آوایی ریتم در پایه‌های واژگان شعر و نثر فارسی رسمی»، مجله پژوهش‌های زبان‌شناسی، سال اول، شماره اول، صص ۱۰۱-۱۲۲.
- حاجی زاده، مهین، (۱۳۸۸-الف): دستورنویسی و زبان‌شناسی عربی، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ اول.
- حاجی زاده، مهین، (۱۳۸۸-ب)، «بررسی و تحلیل نگرش‌های آواشناختی و واجشناختی ابن جنی»، مجله زبان و ادبیات عربی (ادبیات و علوم انسانی سابق)، شماره ۱، صص ۴۱-۶۵.
- حبص، محمد یوسف، (۱۹۹۳): اثر الوقف علی الدلاله التركیبیه، القاهرة: دارالثقافه العربیه.
- حسان، تمام، (۱۹۹۰): مناهج البحث فی اللغه، القاهرة: مکتبه الأنجلو المصریه.
- حمدان، نذیر، (۱۹۹۱): الظاهره الجمالیه فی القرآن الکریم، جده السعودیه: دار المنایره، الطبعه الاولى.
- خالقی، روح‌الله، (۱۳۱۷): نظری به موسیقی، تهران: چاپخانه آفتاب، بخش دوم، چاپ اول.
- سبویه، عمرو بن عثمان بن قنبر، (۱۹۸۸): الكتاب، تصحیح و شرح: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: الخانجی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۶): موسیقی شعر، تهران: آگاه، چاپ پنجم.
- فراست‌خواه، مقصود، (۱۳۷۶): زبان قرآن، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
- عبدالکریم مجاهد، عبدالرحمان، (۱۹۸۲): «الدلاله الصوتیه و الدلاله الصریه عند ابن جنی»، مجله عالم الفکر، السنه الرابعه، العدد ۲۶.

- عمر، احمد مختار، (۱۹۹۷): *دراسة الصوت اللغوي، القاهرة: عالم الكتب.*
- قدامه بن جعفر بن قدامه بن زياد البغدادي، ابوالفرج، (۱۳۰۲): *تقد الشعر، قسطنطينيه: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى.*
- معلوف، لويس، (۱۳۹۰): *المنجد، ترجمه محمد بندريگي، تهران: بي نا، چاپ دوم.*
- مكارم شيرازي، ناصر، (۱۳۸۷): *تفسير نمونه، تهران: دارالكتب الاسلاميه.*
- ناتل خانلري، پرويز، (۱۳۶۷): *وزن شعر فارسي، تهران: انتشارت توس، چاپ دوم.*
- هاشم العبيسي، خالد عبدالحليم، (۲۰۰۸/هـ ۱۴۲۹م): *النبر في العربي و تطبيقاتها في القرآن الكريم، جامعه صنعاء، كلية اللغات، قسم اللغة العربية والترجمة، مشرفا البحث: أ.د. حسين الصالح (المشرف الرئيس)، د. سلال المقطري (المشرف المشارك)*
- الهاشمي، علوي، (۲۰۰۶): *فلسفه الايقاع في الشعر العربي، بيروت: المؤسسة العربيّه، الطبعة الأولى.*
- يوسف الخليفه، أبوبكر، (۱۴۱۴): *أصوات القرآن كيف تتعلمها ونعلمها، الخرطوم: منشورات دار المركز الإسلامي الأفريقي، الطبعة الثانية.*



## بررسی تطبیقی ترجمه سوره سجده در ترجمه مکارم، فولادوند و خرم‌دل بانگاہ به مسائل زبانی مبدأ و مقصد

(تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۱۳)

دکتر وفادار کشاورزی\*  
محمدنبی قاسمی\*\*

### چکیده

انتظار خوانندگان از مترجم قرآن، دریافت ترجمه‌ای قابل فهم و روان از مطالب و مفاهیم آن است و این امر زمانی میسر می‌گردد که مترجم به نیکی با مسائل زبانی زبان عربی آشنا باشد، ساختار زبان مقصد را رعایت کند و بهترین معادل‌ها را برای واژگان بیابد. اما ترجمه‌های موجود با اینکه اغلب ترجمه‌هایی خوب و دقیق هستند و ظرافت‌های بسیاری در آن‌ها اعمال شده است، انتظار کامل مخاطبان را برآورده نساخته‌اند. به منظور نقد ترجمه‌های فعلی قرآن کریم و تبیین نقش والای ترجمه در انتقال مفاهیم کتاب الهی، در این نوشتار با روش تحلیلی و مقایسه‌ای، سه ترجمه مشهور از سوره سجده (مکارم، فولادوند و خرم‌دل) نقد و بررسی شده است. نتیجه بحث با نگاهی به مسائل زبانی چون رعایت قوانین صرف و نحو در ترجمه، رعایت ساختار جمله‌بندی در زبان مقصد و چگونگی معادل‌سازی واژگان، دسته‌بندی و در جدول و نمودار نشان داده شده است. مقایسه این ترجمه‌ها نشان می‌دهد ملاک‌های مذکور در ترجمه فولادوند به نحو شایسته‌تری رعایت شده و او توانسته ترجمه‌ای بهتر و روان‌تر ارائه دهد.

**واژگان کلیدی:** ترجمه قرآن، سوره سجده، ترجمه مکارم، ترجمه فولادوند، ترجمه خرم‌دل.

سال اوّل

شماره دوّم

پیاپی: ۲

بهار و تابستان

۱۳۹۷

\* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن شیراز: vafadarkeshavarz@gmail.com  
\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن شیراز؛ ghasemi2222@yahoo.com

## ۱- مقدمه

اعتقاد غالب بر این است که قرآن ترجمه‌پذیر نیست؛ زیرا ملاک فهم قرآن بایستی خود قرآن باشد و نیک می‌دانیم که کلام ترجمه‌شده خداوند دیگر سخن الهی نیست و میزان موفقیت مترجم در انتقال معنای آیه در گرو میزان تبحر مترجم در فن ترجمه است. در این راستا، چه اتفاق خجسته‌ای است که برخی از قرآن‌پژوهان، مجوز نقد ترجمه‌ها را داده‌اند تا شاید از این راه دریچه‌ای دیگر بر یادگیری و تدبر در قرآن گشوده باشند و جای تحقیق در آیات قرآن را برای دیگران باز گذاشته و به نوعی مشوق اندیشمندان برای تدبر در قرآن شوند. باید پذیرفت که نقد هر ترجمه‌ای، حتی اگر توسط افراد مبتدی صورت گرفته باشد، گشایش مسیری است برای اندیشیدن و تدبر در قرآن. از طرف دیگر بر اساس مشهوره «حیات العلم بالزهد و النقد» (کوشا، ۱۳۸۲: ۱۹۲) هر نقد و بررسی، کمکی است به رشد و بالندگی آنچه که به دنبال نقد آن هستیم و در مجموع، با این کار در راهی گام می‌نهیم که مورد سفارش آیات الهی است. منحصر به فرد بودن و معجزه بودن قرآن به شهادت دلایل معتبر و آیات مختلف قرآن از جمله آیه ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنُدْهِبَنَّ بِالَّذِي أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾ (اسراء ۸۶)؛ «و اگر بخواهیم، قطعاً آنچه را به تو وحی کرده‌ایم، می‌بریم. آنگاه برای [حفظ] آن، در برابر ما، برای خود مدافعی نمی‌یابی.» نشان از این دارد که هرگز عین محتوای مطالب قرآن قابل بیان به زبانی غیر از زبان قرآنی نیست. اما از آنجا که دین اسلام دینی جهانی است و برای هدایت همه جهانیان آمده و خطابی جهان‌شمول دارد، لذا در طول تاریخ اسلام تلاش‌های زیادی برای ترجمه آن شده است.

در یک ترجمه شایسته «نخست معانی از لباس زبان اول برهنه شده و در مغز جا می‌گیرد و سپس به طور دقیق به زبان دوم آراسته می‌گردد.» (کریمی‌نیا، ۱۳۷۵: ۱۴۱) و در این مسیر، یکی از اموری که مترجم را یاری می‌دهد، آگاهی وی نسبت به مسائل زبان مبدأ و مقصد است تا از سویی بتواند قواعد و ساختارهای هر دو زبان را در ترجمه رعایت نماید و از دیگر سوی بهترین معادل‌ها را در زبان مقصد بیابد. بر همین اساس، در این تحقیق به بررسی و مقایسه تطبیقی سه ترجمه «ناصر مکارم شیرازی»، «محمد مهدی فولادوند» و «مصطفی خرم‌دل» از سوره سجده، بر اساس مباحث زبانی مورد قبول اهل لغت پرداخته و پس از مقایسه و نقد، بهترین ترجمه را ارائه کرده‌ایم.

### ۱-۱- تعریف مسأله

وقتی از مباحث زبانی و اهمیت آن در ترجمه قرآن کریم سخن می‌گوییم، منظور رعایت و در نظر داشتن قواعد و ساختار زبان عربی، رعایت ساختار زبان فارسی و معادل‌یابی مناسب برای واژگان قرآن است. هر چه مترجم نسبت به این مباحث آگاهی بیشتری داشته باشد، ترجمه وی مقبول‌تر خواهد افتاد. با بررسی نقدهای موجود که در زمینه سوره‌های قرآن

از این دیدگاه صورت گرفته، مشخص می‌شود که تاکنون پژوهشی به این صورت درباره سوره سجده انجام نشده است. بر همین اساس، سه ترجمه مقبول از این سوره انتخاب گردید. اولین انتخاب ترجمه فولادوند بود؛ زیرا «اثری نیکو، خوش‌خوان و روان است و بیشترین امتیازش بر شماری از ترجمه‌های قرآن بر مطابقی بودن ترجمه آن با متن آیات است.» (کوشا، ۱۳۸۶: ۱۵۷) نیز به گفته بسیاری دیگر از قرآن‌پژوهان، از بهترین ترجمه‌های معاصر به شمار می‌آید. ترجمه مکارم نیز با توجه به این نکته انتخاب گردیده است که وی صاحب تفسیر بوده و هر ترجمه‌ای که مسبوق به تفسیر باشد، از آن جهت که «لازم است مبانی و اصول تفسیر در ترجمه نیز رعایت شود»، (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۱۴۰) از نواقص کمتری برخوردار است. ترجمه و تفسیر، اجمال و تفصیل یک حقیقت‌اند و به اظهار اهل فن، این ترجمه از بهترین ترجمه‌های قرآن می‌باشد. در انتخاب ترجمه سوم سعی بر این بود که ترجمه‌ای مشهور از اهل سنت انتخاب گردد. با این رویکرد ترجمه خرم‌دل انتخاب شد. بنابراین در این نوشتار بر آنیم تا به مقایسه تطبیقی سه ترجمه «مکارم شیرازی»، «فولادوند» و «خرم‌دل» از سوره سجده بپردازیم تا با بررسی مسائل زبانی این ترجمه‌ها به ترجمه‌ای نیکوتر از این سوره دست یابیم. شاخص‌های ارزیابی این ترجمه‌ها، مسائل زبانی مورد قبول اهل فن در بحث قواعد زبان، واژه‌شناسی و معادل‌یابی و پاسداشت ساختار زبان مبدأ و مقصد می‌باشد که بر اساس آن بسیاری از ترجمه‌ها مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

## ۱-۲- پیشینه تحقیق

ناقدان در دهه‌های اخیر نقدهای فراوانی به ترجمه‌های قرآن زده‌اند که موضوع بسیاری از این نقدها، لغزش‌های مترجمان در ترجمه مباحث زبانی قرآن بوده است. از آن جمله می‌توان به نقدهایی که محمدعلی کوشا در کتاب ترجمه‌های ممتاز قرآن در ترازوی نقد بر ترجمه‌های ابوالقاسم امامی، عبدالمحمد آیتی، بهاءالدین خرمشاهی، محمدمهدی فولادوند، مصطفی خرم‌دل، احمد آرام، سیدعلی نقی فیض‌الاسلام و سیدعلی موسوی گرمارودی زده، اشاره کرد. نیز مقاله «نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم از آیت‌الله مکارم شیرازی» که توسط مرتضی کریمی‌نیا سامان یافته و در مجله بینات، سال سوم، شماره یازده چاپ شده است و همچنین پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان آسیب‌شناسی ترجمه قرآن کریم در واژه و ساختار، نوشته امیرمسعود صفری که در سال ۱۳۸۰ در دانشگاه امام صادق (علیه السلام) دفاع شده است و مقالات بی‌شماری که به شیوه‌های مختلف به نقد و آسیب‌شناسی ترجمه‌ها از این نظرگاه پرداخته‌اند و اکنون مجال ذکر آنها نیست. شمار زیادی از این پژوهش‌ها در رابطه با نقد ترجمه فولادوند، مکارم و خرم‌دل بوده است و هرکدام بر اساس مبنا و رویکرد تحلیلی به گوشه‌ای از اشکالات موجود پرداخته و راهکارهایی ارائه داده‌اند. در این مقاله با رویکرد تحلیلی - مقایسه‌ای به چگونگی ترجمه سوره سجده توسط این سه مترجم پرداخته و در این

مسیر از مباحث مورد قبول قواعد زبان عربی در کتب معتبر، اعراب القرآن، کتب لغت و نیز آراء ناقدان استفاده نموده‌ایم. مزیت این شیوه نقد آن است که همزمان چند ترجمه در کنار هم مورد بررسی قرار می‌گیرد و ترجمه‌ای مطابقی تر و روان‌تر از آیات ارائه می‌گردد.

### ۱-۳- پرسش‌های پژوهش

بر اساس آنچه گفته آمد، مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش چنین است:

۱- بیشترین اشکالات زبانی در ترجمه مکارم، فولادوند و خرّم دل از سوره سجده در چه زمینه‌هایی است؟

۲- کدامیک از این مترجمان، بر اساس دیدگاه‌های اهل لغت، ترجمه بهتری برای این سوره ارائه داده است؟

### ۱-۴- فرضیه‌های پژوهش

با توجه به پرسش‌های اصلی این پژوهش، موارد زیر فرضیه‌های پژوهش را سامان می‌دهد:

۱- بیشترین لغزش‌های زبانی در این سه ترجمه در رعایت نکردن قواعد زبان عربی، عدم معادل‌یابی مناسب برای واژگان قرآن و رعایت نکردن ساختار زبان فارسی بوده است.

۲- ملاک‌های مذکور در ترجمه فولادوند به نحو شایسته‌تری رعایت شده و او توانسته ترجمه‌ای بهتر و روان‌تر ارائه دهد.

### ۲- مبانی نظری پژوهش

این نوشتار به روش تحلیلی - مقایسه‌ای و کتابخانه‌ای تهیه شده است. در ابتدا پس از مقایسه آیه به آیه و یافتن موارد اختلاف، سعی شده تا ترجمه‌ها با استفاده از کتب قواعد زبان، اعراب القرآن، فرهنگ‌های لغت و سایر کتب و مقالات در این زمینه، مورد بررسی قرار گیرد و آنگاه ترجمه بهتر، مطابق منابع مذکور، ارائه شود. اما در صورتی که هیچ یک از سه ترجمه نتوانسته باشد، حق مطلب را ادا نماید، در حد وسع کوشیده‌ایم تا ترجمه‌ای در خور و شایسته از منابع بیان‌شده ارائه نماییم. لازم به ذکر است، ترجمه‌های این مقاله از نرم‌افزار جامع‌التفاسیر نور برگرفته شده است.

### ۳- نگاهی مختصر به سوره سجده

سوره سجده، جزو سوره‌های مکی و در ترتیب نزول، هفتاد و پنجمین سوره‌ای است که بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شده است. این سوره در چیش کنونی مُصَحَّف، سی و دومین سوره است و در جزء ۲۱ قرآن جای دارد؛ سوره سجده ۳۰ آیه و ۳۷۵ کلمه دارد. این سوره از سوره‌های نسبتاً کوچک قرآن و مقداری کمتر از یک حزب است. (طبرسی، بی تا: ۱۹، ۲۰۳)

این سوره به سبب آیه پانزدهم آن که قرائت یا شنیدن آن سجده واجب دارد، سجده نامیده شده است. بنابراین یکی از چهار سوره‌ای است که عزائم نامیده شده‌اند. سوره سجده درباره معاد، خلقت هستی در شش زمان و خلقت انسان از گل سخن می‌گوید و به منکران قیامت، هشدار به عذاب می‌دهد و ثواب مؤمنان را پاداشی معرفی می‌کند که قابل تصور انسان نیست.

#### ۴- بررسی ترجمه‌ها

##### ۴-۱- ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳)

به نام خداوند رحمتگر مهربان (فولادوند، ۱۳۱۸)

به نام خداوند بخشنده مهربان. (خرم‌دل، ۱۳۸۴)

بررسی مقایسه‌ای: برای رحمان و رحیم بودن خداوند، ترجمه و تفاسیر زیاد وجود دارد، لیکن در کتب لغت رحمان را بخشاینده و رحیم را مهربان گفته‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱، ۱۶۴) ترجمه پیشنهادی: به نام خداوند بخشاینده مهربان.

##### ۴-۲- آیه اول: ﴿الم﴾

الم (مکارم)

الف، لام، میم. (فولادوند)

الف. لام. میم. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: بحث تفسیری بسیاری در مورد حروف مقطعه وجود دارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲، ۲۴۲) بنابراین ترجمه نگردیده است.

##### ۴-۳- آیه دوم: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

این کتابی است که از سوی پروردگار جهانیان نازل شده، و شک و تردیدی در آن نیست! (مکارم)

نازل شدن این کتاب - که هیچ [جای] شک در آن نیست - از طرف پروردگار جهان‌هاست. (فولادوند)

(این) کتاب از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است و تردیدی در آن نیست (که از سوی خدا فرو فرستاده شده است). (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: در ترجمه مکارم، از عبارت "کتابی" که نکره است، استفاده شده، در صورتی که "الْكِتَابِ" معرفه است، همچنین "تَنْزِيلُ" را نازل شده ترجمه کرده، در صورتی که

مصدر باب تفعیل است (آدینه‌وند لرستانی، ۱۳۷۷: ۵، ۱۲۸) و بهتر بود واژه "تردیدی" را در پرائنز می‌گذاشت؛ چون ضرورتی برای آوردن آن نیست. علاوه بر این، بعد از "نازل شده" و قبل از "شک"، حرف "واو" آورده که در ترجمه خرم‌دل هم دیده می‌شود، ولی در متن اصلی نیست. البته در ترجمه مکارم و خرم‌دل، واژه "العالمین"؛ را به "جهانیان" برگردانده‌اند، که از واژه جهان‌ها بهتر است؛ چون با توجه به سیاق آیه نزول کتاب، برای مردم است و ضمن مراجعه به قرآن ملاحظه می‌شود که از مجموع ۷۳ مورد کاربرد "عالمین" در قرآن، قریب به ۴۰ مورد آن در معنای "جهان‌ها" است؛ مانند: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ \* قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿ (شعراء/۲۳-۲۴) و بقیه موارد با وجود قراین موجود در آیات، اعم از قراین هدایت، انذار، انعام و مانند آن، در معنای "جهانیان" آمده است؛ مانند: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۹۶) اگرچه می‌توان مواردی را سراغ گرفت که به هر دو معنی قابل ترجمه باشند. (مجاهدین، ۱۳۸۴: ۳۸) در ترجمه خرم‌دل، "تنزیل" را ماضی نقلی ترجمه کرده، در صورتی که مصدر است. هر سه مترجم "تنزیل" را به فارسی برگردانده‌اند، در صورتی که معادل فارسی "فرو فرستادن" برای "تنزیل" مناسب است.

ترجمه پیشنهادی: فروفرستادن این کتاب، که شکی در آن نیست، از جانب پروردگار جهانیان است.

۴-۴- آیه سوم: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾

ولی آنان می‌گویند: «(محمد) آن را به دروغ به خدا بسته است»، اما این سخن حقی است از سوی پروردگارت تا گروهی را انذار کنی که پیش از تو هیچ انذارکننده‌ای برای آنان نیامده است، شاید (پندگیرند و) هدایت شوند! (مکارم)

آیا می‌گویند: «آن را برافته است»؟ [نه چنین است] بلکه آن حق و از جانب پروردگار توست، تا مردمی را که پیش از تو بیم‌دهنده‌ای برای آنان نیامده است، هشدار دهی، امید که راه یابند. (فولادوند)

اما (مشرکان) می‌گویند: (محمد) خودش آن را از پیش خود ساخته است (و به دروغ به خدا نسبت داده است). بلکه قرآن (سخن) حقی است که از سوی پروردگارت (بر تو) نازل شده است تا گروهی را (از خشم خدا) بترسانی که پیش از تو پیغمبری برای آنان نیامده است، شاید هدایت یابند (و به سوی حق رهنمود شوند). (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: در ترجمه مکارم، از عبارت "سخن حقی" استفاده گردیده، در صورتی که حرف "ی" در اینجا علامت نکره است و "الحق" معرفه است. نکته دیگر اینکه نحوین "ام" را اضراب گفته‌اند (آدینه‌وند لرستانی، ۱۳۷۷: ۵، ۱۲۹) اما فولادوند و خرم‌دل، استفهام

گرفته‌اند و مکارم به خوبی ترجمه نموده است. در این مورد آمده است: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ لِأَنَّ أُمَّ هِيَ الْمَنْقَطْعَةُ الْكَائِنَةُ بِمَعْنَى: بِل» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳، ۵۰۶) همچنین فولادوند بعد از حق، حرف "واو" آورده است که در متن اصلی نمی‌باشد. برای ترجمه فعل "تَنْذِرًا"، مکارم "انذار کردن" به کار برده است که همان واژه عربی است، در صورتی که خرم‌دل از "ترساندن" استفاده نموده است، ولی استفاده فولادوند از "هشدار دادن" انتخاب بهتری است. در ترجمه جمله «لِنُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ» ترجمه فولادوند ترجیح داده شده است؛ نخست به دلیل اینکه برای معادل "نَذِيرٍ" مکارم از همان واژه عربی استفاده نموده و معادل‌یابی، در زبان مقصد نشده و خرم‌دل به "پیغمبری" ترجمه نموده است که نوعی برداشت تفسیری است و در ترجمه کاربرد ندارد، لیکن فولادوند، به "بیم‌دهنده‌ای" ترجمه نموده که بهتر است و دیگر اینکه فولادوند ساختار جمله‌بندی در زبان فارسی را رعایت نموده و فعل اصلی را در پایان جمله آورده است.

ترجمه پیشنهادی: بلکه می‌گویند دروغی است که خود به هم بافته؟ اما آن حق است که از جانب پروردگار توسل تا مردمی را که پیش از تو بیم‌دهنده‌ای نداشته‌اند، هشدار دهی، شاید راه یابند.

۴-۵- آیه چهارم: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾

خداوند کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان این دو است، در شش روز [شش دوران] آفرید، سپس بر عرش [قدرت] قرار گرفت؛ هیچ سرپرست و شفاعت‌کننده‌ای برای شما جز او نیست. آیا متذکر نمی‌شوید؟! (مکارم)

خدا کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، در شش هنگام آفرید، آنگاه بر عرش [قدرت] استیلا یافت، برای شما غیر از او سرپرست و شفاعت‌گری نیست؛ آیا باز هم پند نمی‌گیرید؟ (فولادوند)

خدا کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را که در میان آن دو است، در شش دوره بیافرید و سپس بر تخت فرماندهی جهان قرار گرفت. به جز خدا برای شما هیچ یابوری (که) شما را از عذاب خدا برهاند) و هیچ شفیع (که در پیش خدا- جز با اجازه خدا- برایتان شفاعت کند)، وجود ندارد. آیا یادآور می‌شوید؟ (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: نکته قابل توجه این آیه، عبارت «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» است که در بحث کلامی مذاهب، ترجمه‌ها و تفسیرهای مختلف از آن شده است؛ بنابراین مترجم در صورت نیاز می‌تواند در پاورقی، توضیحات لازم ارائه دهد و از وارد کردن نظرات تفسیری مذهب خود در ترجمه پرهیز نماید. در مورد واژه "اسْتَوَى" گفته‌اند: هرگاه این واژه با حرف (علی) متعدی شود، در معنی استیلاء و اقتدار است؛ مانند آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

(طه/۵) که در اینجا یعنی مستولی شد و نیز معادل فارسی "عرش" را گفته‌اند: «همه آنچه در آسمان و زمین است». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲، ۲۹۱) بنابراین برگردان فارسی که خرم‌دل آورده «و سپس بر تخت فرماندهی جهان قرار گرفت»، پذیرفته نیست. همین را تفسیر المیزان این گونه آورده است: «سپس به عرش پرداخت» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶، ۳۶۳) واژه "الله" را هر دو مترجم، "خدا" ترجمه کرده‌اند و مکارم، به درستی به خداوند ترجمه نموده که در اینجا خداوند ترجیح دارد؛ زیرا پسوند "وند" بیان‌گر صفات ذاتی باری تعالی است و در این آیه از ذات خدا که همان واجب‌الوجود بودن است، بحثی به میان نیامده، بلکه بحث خالقیت خداوند است. خرم‌دل جمله پایانی «أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» را به صورت فعل مثبت، ترجمه نموده است، در صورتی که منفی است. نحوین چنین می‌گویند: «لا تتذكرون» فعل مضارع منفی از باب تفعّل است. (آدینه‌وند، ۱۳۷۷: ۵، ۱۳۰)

ترجمه پیشنهادی: خداوند کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو است، در شش روز [شش دوران] آفرید، سپس بر عرش [قدرت] قرار گرفت. شما را جز او هیچ سرپرست و شفاعت‌کننده‌ای نیست. آیا باز هم پند نمی‌گیرید؟

۶۴- آیه پنجم: ﴿يَذُرُّ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾  
امور (این جهان) را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند؛ سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمردید، به سوی او بالا می‌رود (و دنیا پایان می‌یابد). (مکارم)

کار [جهان] را از آسمان [گرفته] تا زمین، اداره می‌کند. آنگاه [نتیجه و گزارش آن] در روزی که مقدارش - آن چنان که شما [آدمیان] برمی‌شمارید - هزار سال است، به سوی او بالا می‌رود. (فولادوند)

خداوند (تمام عالم هستی را) از آسمان گرفته تا زمین، زیر پوشش تدبیر خود قرار داده است (و جز او مدبری در این جهان وجود ندارد). سپس تدبیر امور در روزی که اندازه آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمارید، به سوی او بازمی‌گردد. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: نکته قابل توجه معادل حرف "الی" در زبان مقصد است؛ زیرا هم به معنی "به سوی" و هم به معنی "تا" آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱، ۷۴) در سه ترجمه فوق "یدبر" را فعل و فاعل گرفته و "امر" را مفعول و «من السماء و الی الارض» را جار و مجرور متعلق به "امر" گرفته‌اند. با وجود این باز هم "الی" را متفاوت ترجمه نموده‌اند؛ چنان که مکارم آن را "به سوی" و دو مترجم دیگر به معنی "تا" گرفته‌اند. البته با توجه به سیاق آیات، این آیه به دنبال آیه قبل، تمامیت هستی را می‌رساند. بنابراین "به سوی زمین" معنای کاملی نیست. در تایید مطلب فوق برخی دیگر هم آن را به معنی "تا" آورده‌اند. «از آسمان گرفته تا زمین تدبیر هر کار را می‌کند، آنگاه در روزی که اندازه‌اش هزار سال از آن‌هاست که شما می‌شمارید، (همه

چیز) به سوی او بالا می‌رود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶، ۳۳۳)

ترجمه پیشنهادی: کار را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند؛ آنگاه در روزی که مقدارش هزار سال است، از آنچه شما می‌شمیرید، به سوی او بالا می‌رود.

۷-۴- آیه ششم: ﴿ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾

او خداوندی است که از پنهان و آشکار باخبر است و شکست‌ناپذیر و مهربان است! (مکارم) اوست دانایِ پنهان و آشکار که شکوهمندِ مهربان است. (فولادوند)

او خداوندی است که از پنهان و آشکار باخبر است و چیره و مهربان است. (خرم‌دل)  
 بررسی مقایسه‌ای: در ترجمه مکارم و خرم‌دل "ذَلِك" را به "او خداوندی است که از" ترجمه کرده‌اند که برای ترجمه "هو الله" مناسب است و فولادوند "اوست" ترجمه کرده، در صورتی که واژه معادل در زبان مقصد، "آن" است. در ضمن در ترجمه مکارم و خرم‌دل "باخبر است" ترجمه مناسبی برای "عَالِمٌ" نیست و در جمله «و شکست‌ناپذیر و مهربان است» نیز حرف "واو" در متن عربی نداریم. فولادوند "عَالِمٌ" را "دانای" ترجمه نموده که مناسب است. مکارم "عزیز" را "شکست‌ناپذیر" ترجمه نموده که معادل خوبی است.  
 ترجمه پیشنهادی: آن [خدای] دانایِ پنهان و آشکار، شکست‌ناپذیر (پیروزمند) مهربان است.

۸-۴- آیه هفتم: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾

او همان کسی است که هر چه را آفرید، نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. (مکارم)

همان کسی که هر چیزی را که آفریده است، نیکو آفریده و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. (فولادوند)

آن کسی است که هر چه را آفرید، نیکو آفرید و آفرینش انسان (اول) را از گل آغازید. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: در ترجمه مکارم "الَّذِي" را به "او همان کسی است" ترجمه کرده است که معادل عربی آن "هو الذی" است در صورتی که "هو" در جمله نداریم. در ترجمه فولادوند "همان کسی" و در ترجمه خرم‌دل به "آن کسی" برگردانده شده که معادل عربی ندارد و بهترین معادل برای آن، "کسی" که "است. مورد دیگر در ترجمه فولادوند جمله "خَلَقَهُ" که فعل ماضی است، به ماضی نقلی ترجمه کرده است که ایراد آن مشهود است، در صورتی که دو ترجمه دیگر به درستی ترجمه نموده‌اند.

ترجمه پیشنهادی: کسی که هر چیزی را آفریده، نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد.

۹-۴- آیه هشتم: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾

سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید. (مکارم)  
سپس [تداوم] نسل او را از چکیده آبی پست مقرر فرمود. (فولادوند)  
سپس خداوند ذریه او را از عصاره آب (به ظاهر) ضعیف و ناچیزی (به نام منی) آفرید.  
(خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: سلاله با این دو آیه توضیح داده شده است: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمنون/۱۲) و ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (سجده/۸) که همین دو مورد در قرآن آمده است. اهل لغت آن را "چکیده و صاف شده" گفته‌اند. فرزند را "سالله و سلیله و سلیل" گفته‌اند که چکیده و کشیده مرد است. (قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱: ۳، ۲۹۵)  
بنابراین با توجه به زبان مقصد، بهترین وجه برای سالله همان چکیده است که فولادوند آورده است و برای نسل کلمه نژاد مناسب‌تر است. اگر "من مائه" را که جار و مجرور است، صفت برای سالله، و "مهین" را صفت برای ماء بگیریم، در ترجمه فولادوند و خرم‌دل یک "من" در متن عربی وجود دارد که در ترجمه حذف شده و به روانی آن کمک کرده است. نکته دیگر اینکه در ترجمه خرم‌دل، واژه "خداوند" در متن فارسی آمده که در متن عربی نمی‌باشد.

ترجمه پیشنهادی: سپس نژادش را از چکیده آبی پست (بی‌مقدار) قرار داد.

۱۰-۴- آیه نهم: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾

سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد، اما کمتر شکر نعمت‌های او را به جا می‌آورید! (مکارم)  
آنگاه او را درست‌اندام کرد و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دل‌ها قرار داد؛ چه اندک سپاس می‌گزارید. (فولادوند)

آنگاه اندام‌های او را تکمیل و آراسته کرد و از روح متعلق به خود (که سرّی از اسرار است) در او دمید و برای شما گوش‌ها و چشم‌ها و دل‌ها آفرید (تا بشنوید و بنگرید و بفهمید، اما) شما کمتر شکر (نعمت‌های او) را به جای می‌آورید. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: از مقایسه ترجمه‌ها ملاحظه می‌شود که مکارم و خرم‌دل جمله «قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» را این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «اما کمتر شکر نعمت‌های او را به جا می‌آورید» که نشان می‌دهد "قلیلا ما" را، ظرف و مفعول‌فیه برای "تشکرون" گرفته‌اند، در صورتی که در ترجمه فولادوند "قَلِيلًا"، نائب عن مفعول مطلق و "ما" صله برای تأکید قلت گرفته شده است. (علوان، ۱۴۲۷: ۳، ۱۸۱۸) در مجموع ترجمه آقای فولادوند مناسب‌تر است.

ترجمه پیشنهادی: آنگاه اندام او را درست کرد و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دل‌ها قرار داد؛ چه اندک سپاس می‌گزارید.

۱۱-۴- آیه دهم: ﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ آنها گفتند: «آیا هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟!» ولی آنان لقای پروردگارش را انکار می‌کنند (و می‌خواهند با انکار معاد، آزادانه به هوسرانی خویش ادامه دهند). (مکارم)

و گفتند: «آیا وقتی در [دل] زمین گم شدیم، آیا [باز] ما در خلقت جدیدی خواهیم بود؟» [نه،] بلکه آنها به لقای پروردگارش [و حضور او] کافرند. (فولادوند)

(کافران) می‌گویند: آیا هنگامی که ما مردیم و در زمین گم گشتیم (و ذرات وجود ما آمیزه خاک گردید و اثری از آن نماند) آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت (و دوباره زندگی را از سر می‌گیریم؟) بلکه آنان منکر ملاقات با پروردگارشان (برای حساب و کتاب) هم هستند. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: خرم‌دل «قالوا» را «می‌گویند» ترجمه کرده است که اشکال آن مشهود است. در مورد «ضللنا» چنین آمده است: «کنایه از مرگ و استحاله و دگرگون شدن بدن است.» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲، ۴۶۲) برخی لغت‌دانان، «ضللنا» را به معنای مخلوط شدن دو چیز با هم گرفته‌اند که یکی کم باشد و دیگری زیاد و آنچه که کم است در اثر این مخلوط شدن محو شود. بنابراین «گم شدیم» بهترین ترجمه برای آن است. اضافه بر موارد فوق در ترجمه خرم‌دل بهتر بود «ما مردیم» و «هم» را داخل گیومه می‌گذاشت؛ زیرا در متن عربی وجود ندارد.

ترجمه پیشنهادی: و گفتند: «آیا وقتی در زمین گم شدیم، آیا [باز] آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟!» [نه،] بلکه آنها به دیدار پروردگارش کافرند.

۱۲-۴- آیه یازدهم: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ بگو: «فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد؛ سپس شما را بسوی پروردگارتان بازمی‌گردانند.» (مکارم)

بگو: «فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جاتان را می‌ستاند، آنگاه به سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شوید.» (فولادوند)

بگو: فرشته مرگ که بر شما گماشته شده است، (به سراغتان می‌آید و) جان شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان بازگردانده می‌شوید. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: فعل «تُرْجَعُونَ» مجهول است به معنی «برگردانیده می‌شوید» که در

ترجمه مکارم به صورت معلوم ترجمه گردیده است. و «مَلَكُ الْمَوْتِ» به سبب اضافه معرفه شده است، لیکن فولادوند، واژه معادل آن را نکره (فرشته مرگی) آورده است؛ در حالی که مکارم و خرم دل آن را به درستی ترجمه کرده‌اند.

ترجمه پیشنهادی: بگو: «فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است، جانان را می‌ستاند. آنگاه به سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شوید.»

۴-۱۳- آیه دوازدهم: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾

و اگر ببینی مجرمان را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان سر به زیر افکنده، می‌گویند: «پروردگارا! آنچه وعده کرده بودی دیدیم و شنیدیم. ما را بازگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم. ما (به قیامت) یقین داریم!» (مکارم)

و کاش هنگامی را که مجرمان پیش پروردگارشان سرهاشان را به زیر افکنده‌اند، می‌دیدى [که می‌گویند: «پروردگارا، دیدیم و شنیدیم. ما را بازگردان تا کار شایسته کنیم؛ چرا که ما یقین داریم.» (فولادوند)]

ببینی گناهکاران را در آن هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان (برای حساب و کتاب گردآورده شده‌اند و ایشان از خجالت) سر به زیر افکنده‌اند و می‌گویند: پروردگارا! دیدیم (آنچه خود را از آن به کوری زده بودیم) و شنیدیم (آنچه خود را از آن به کوری زده بودیم. هم اینک پشیمانیم) پس ما را (به جهان) بازگردان تا عمل صالح انجام دهیم (و سرفراز به خدمت برگردیم). ما (به قیامت و فرموده پیغمبرانت) یقین کامل داریم. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: نکته قابل توجه اینکه نحویون «لو» را شرطی دانسته‌اند، (کرباسی، ۱۴۲۲: ۶، ۲۸۷) بنابراین نباید تمنا ترجمه کنیم. پس ترجمه مکارم صحیح است. اما فعل «می‌گویند» که در ترجمه مکارم و خرم‌دل ملاحظه می‌شود، در متن عربی وجود ندارد و فولادوند به درستی آن را در میان گروه قرار داده است.

ترجمه پیشنهادی: و اگر هنگامی را که مجرمان پیش پروردگارشان سرهاشان را به زیر افکنده‌اند، می‌دیدى [که می‌گویند: «پروردگارا، دیدیم و شنیدیم. ما را بازگردان تا کار شایسته کنیم؛ زیرا ما یقین داریم.»]

۴-۱۴- آیه سیزدهم: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾

و اگر می‌خواستیم به هر انسانی هدایت لازم را (از روی اجبار بدهیم)، می‌دادیم. ولی (من آنها را آزاد گذارده‌ام و) سخن و وعده‌ام حق است که دوزخ را (از افراد بی‌ایمان و گنهکار) از جن و انس همگی پر کنم! (مکارم)

و اگر می‌خواستیم، حتماً به هر کسی [از روی جبر] هدایتش را می‌دادیم، لیکن سخن من محقق گردیده که: «هر آینه جهنم را از همه جنیان و آدمیان خواهم آکنند.» (فولادوند)

اگر ما می‌خواستیم، به هر انسانی هدایت لازم‌ه‌اش را می‌دادیم و لیکن (انسان را صاحب اراده و مکلف به تکالیف و مسئول در برابر اعمال خود و قابل هدایت به وسیله پیغمبران آفریدیم.) من مقرر کردم که دوزخ را از جملگی افراد (بی‌ایمان و گناهکار) جن و انس پر کنم. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: نکته قابل بحث در این آیه ارتباط جمله اول: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» با جمله دوم: «وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي» و جمله سوم: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» است که باید در ترجمه دیده شود. جمله اول، کاملاً واضح است که خداوند می‌فرماید: «انسان جبراً هدایت نمی‌شود و صاحب اختیار است»، جمله دوم تأکیدی است بر جمله اول که این‌گونه بیان می‌شود: «سخن من محقق شده است»؛ به عبارت دیگر محقق شدن سخن خداوند این است که بشر آزاد آفریده شده است و جمله سوم که با «لام قسم» شروع می‌شود، چنین ترجمه می‌شود: «جهنم از جن و انس پر می‌شود» و علت آن، در آیه بعد بیان می‌گردد. بنابراین سه مترجم بزرگوار با آوردن «که» در ابتدای جمله سوم، آن را به جمله قبل ارتباط می‌دهند؛ به عبارت دیگر پر شدن جهنم نتیجه آزادی بشر می‌شود؛ در صورتی که پر شدن جهنم به علت فراموشی روز قیامت است. چنان‌که گفته شده است: «ظاهراً مقصود از این آیه چنین است که اگر می‌خواستیم، به جبر و بر خلاف اختیار او - که ضلالت و گمراهی را بر هدایت برگزیده - او را به سوی راه راست رهسپار می‌کردیم؛ لکن حکمت چنین اقتضاء نموده که پس از آنکه اسباب هدایت به وجهی نیکو در اختیار همه گذاشته شده و کفار دانسته و فهمیده راه ضلالت را پیش گرفتند، ما هم بنا بر حکم سابق - که مشیت چنین اقتضاء نموده که انسان در عمل مختار باشد - او را به جبر هدایت نکردیم؛ زیرا که این عالم دار تکلیف است و هر کس از نتیجه عمل خود مستحق ثواب یا عقاب می‌گردد و وقتی که هدایت نشدند، گمراه می‌گردند و لازمه گمراهی آنها خلود در جهنم و عذاب دائمی خواهد بود: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سجده/۱۴) و این آیه تأیید می‌نماید توجیهی را که در آیه بالا شد که مقصود این است: اگر خدا می‌خواست، کفار را مجبور می‌نمود بر اینکه ایمان آرند؛ لکن مشیت و خواست الهی چنین اقتضاء نموده که مردم از روی اختیار، ایمان بیآورند و چون کفار از روی کبر یا هوی‌پرستی و فرو رفتن در شهوات و عدم توجه، گویا روز معاد را فراموش نمودند و وقتی آنها چنین روزی را فراموش نمودند از باب مجازات به مثل، ما نیز با آنان معامله فراموشی می‌کنیم و آنها را در عذاب دائمی وا می‌گذاریم.» (امین، ۱۳۶۲: ۱۰، ۱۷۷)

ترجمه پیشنهادی: و اگر می‌خواستیم، حتماً به هر کسی [از روی جبر] هدایتش را می‌دادیم، لیکن سخن من محقق گردیده [که انسان مختار است] «هر آینه جهنم را از همه جنیان و

آدمیان خواهم آکند.»

۴-۱۵- آیه چهاردهم: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

(و به آنها می گویم: بپشید (عذاب جهنم را)! به خاطر اینکه دیدار امروزتان را فراموش کردید، ما نیز شما را فراموش کردیم و بپشید عذاب جاودان را به خاطر اعمالی که انجام می دادید! (مکارم)

پس به [سزای] آنکه دیدار این روزتان را از یاد بردید، [عذاب را] بپشید. ما [نیز] فراموشتان کردیم و به [سزای] آنچه انجام می دادید، عذاب جاودان را بپشید. (فولادوند)

بپشید (عذاب جهنم را) به خاطر اینکه ملاقات امروز خود را (با پروردگارتان برای حساب و کتاب) فراموش کرده اید و ما نیز شما را (در میان عذاب رها و) به دست فراموشی می سپاریم و بپشید عذاب همیشگی را به سبب اعمالی که (در دنیا) انجام می داده اید. (خرم دل)

بررسی مقایسه ای: مکارم و خرم دل، جمله ای را که با «فَذُوقُوا» شروع شده است، به صورت تحت اللفظی ترجمه نموده و فعل را اول جمله آورده اند، در صورتی که در فارسی فعل آخر جمله قرار می گیرد. همچنین «فاء» اول جمله را ترجمه نکرده اند. پس ترجمه فولادوند کامل تر است.

ترجمه پیشنهادی: پس به [سزای] آنکه دیدار این روزتان را از یاد بردید، [عذاب را] بپشید. ما [نیز] فراموشتان کردیم و به [سزای] آنچه انجام می دادید، عذاب جاودان را بپشید.

۴-۱۶- آیه پانزدهم: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾

تنها کسانی به آیات ما ایمان می آورند که هر وقت این آیات به آنان یادآوری شود، به سجده می افتند و تسبیح و حمد پروردگارش را به جا می آورند و تکبر نمی کنند. (مکارم)

تنها کسانی به آیات ما می گروند که چون آن [آیات] را به ایشان یادآوری کنند، سجده کنان به روی درمی افتند و به ستایش پروردگارش تسبیح می گویند و آنان بزرگی نمی فرورشدند. (فولادوند)

تنها کسانی به آیات ما ایمان دارند که هر وقت بدانها پند داده شوند، (برای خدا) به سجده می افتند و ستایشگرانه به تسبیح پروردگارش می پردازند و تکبر نمی ورزند. (خرم دل)

بررسی مقایسه ای: لغویان «ذُكِّرُوا» را به یادآوری ترجمه نموده اند. بنابراین ترجمه مکارم و فولادوند مناسب تر است و ترجمه خرم دل (پند داده می شوند) معادل خوبی برای «ذُكِّرُوا» نیست.

ترجمه پیشنهادی: تنها کسانی به آیات ما می‌گروند که چون بدان‌ها یادآوری شود، سجده‌کنان بیفتند و به ستایش پروردگارشان تسبیح می‌گویند و آنان بزرگی نمی‌فروشند.

۴-۱۷- آیه شانزدهم: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

پهلوهایشان از بسترها در دل شب دور می‌شود (و به پا می‌خیزند و رو به درگاه خدا می‌آورند) و پروردگار خود را با بیم و امید می‌خوانند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند! (مکارم)

پهلوهایشان از خوابگاهها جدا می‌گردد [و] پروردگارشان را از روی بیم و طمع می‌خوانند و از آنچه روزیشان داده‌ایم، انفاق می‌کنند. (فولادوند)

پهلوهایش از بسترها به دور می‌شود (و خواب شیرین را ترک گفته و به عبادت پروردگارشان می‌پردازند و) پروردگار خود را با بیم و امید به فریاد می‌خوانند و از چیزهایی که بدیشان داده‌ایم، می‌بخشند. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: در مورد تجافی چنین گفته شده: «تجافی: تجافی، به معنی دور شدن از چیزی و مکان بلندی را اختیار نمودن است.» (طبرسی، بی تا: ۱۹، ۲۲۳) با توجه به مطلب فوق، واژه "جدا می‌گردد" برای ترجمه آن مناسب‌تر است؛ زیرا معادل فارسی دور شدن از محل خواب، همان جدا شدن است. بنابراین فولادوند انتخاب بهتری داشته است. نکته دیگر اینکه در برگردان جمله اول، مکارم "در دل شب" را آورده است، در حالی که هر چند این اتفاق در شب رخ می‌دهد، لیکن در متن عربی این کلمه وجود ندارد. در جمله دوم نیز «واو» را اضافه آورده است، در صورتی که فولادوند و خرم‌دل همان را در پراگماتیک آورده‌اند، پس ترجمه فولادوند برای این آیه پیشنهاد می‌شود.

ترجمه پیشنهادی: پهلوهایشان از خوابگاهها جدا می‌گردد [و] پروردگارشان را از روی بیم و طمع می‌خوانند و از آنچه روزیشان داده‌ایم، انفاق می‌کنند.

۴-۱۸- آیه هفدهم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

هیچ کس نمی‌داند چه پاداش‌های مهمی که مایه روشنی چشم‌هاست، برای آنها نهفته شده. این پاداش کارهایی است که انجام می‌دادند! (مکارم)

هیچ کس نمی‌داند چه چیز از آنچه روشنی‌بخش دیدگان است، به [پاداش] آنچه انجام می‌دادند، برای آنان پنهان شده است. (فولادوند)

هیچ کس نمی‌داند در برابر کارهایی که (مؤمنان) انجام می‌دهند، چه چیزهای شادی‌آفرین و مسرت‌بخشی برای ایشان پنهان شده است. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: با توجه به ترکیب و اعراب آیه، "اخفی" فعل مجهول و ضمیر مستتر نائب فاعل آن است. "لهم" جار و مجرور متعلق به "اخفی"، "مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ" جار و مجرور و مضاف‌الیه، حال است برای نائب فاعل "اخفی" و "جزاء" مفعول‌له است. "بما" جار و مجرور متعلق به "جزاء"، "کانوا" فعل ناقص است که "واو" اسم آن و "یعملون" فعل و فاعل و خبر "کان" است. این جمله ناقص با اسم و خبرش صله برای "ما" است. «آدینه‌وند لرستانی، ۱۳۷۷: ۵، ۱۴۳» بهتر است جهت حفظ ساختار جمله‌بندی در زبان مقصد، بعد از «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ»، به صورتی ترجمه گردد که جمله با فعل "پنهان شده است" تمام شود. این نکته در ترجمه فولادوند به خوبی رعایت گردیده است، لیکن این ایراد وجود دارد که لفظ "جزاء" در آیه آمده، اما ترجمه آن را در گروه قرار داده است.

ترجمه پیشنهادی: هیچ کس نمی‌داند چه چیز از آنچه روشنی‌بخش دیدگان است، به پاداش آنچه انجام می‌دادند، برای آنان پنهان شده است.

#### ۴-۱۹- آیه هجدهم: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾

آیا کسی که باایمان باشد، همچون کسی است که فاسق است؟! نه، هرگز این دو برابر نیستند. (مکارم)

آیا کسی که مؤمن است، چون کسی است که نافرمان است؟ یکسان نیستند. (فولادوند)

آیا کسی که مؤمن بوده است، همچون کسی است که فاسق بوده است؟! (نه، هرگز! این دو برابر نیستند. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: مکارم «نه هرگز این دو» را در ترجمه آورده است که در متن عربی نمی‌باشد. خرم‌دل به درستی آن را در درون پرانتز قرار داده است، در صورتی که آوردن آن کمکی در فهم آیه ندارد. فعل «کان» در متن آیه از نظر زمانی هم زمان گذشته و هم زمان حال و آینده را در بر می‌گیرد؛ مثل ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (نساء/۱۷) که مکارم و فولادوند آن را خوب ترجمه کرده‌اند، ولی خرم‌دل به گذشته ترجمه نموده است.

ترجمه پیشنهادی: آیا کسی که مؤمن است، چون کسی است که نافرمان است؟ یکسان نیستند.

#### ۴-۲۰- آیه نوزدهم: ﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

اما کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، باغ‌های بهشت جاویدان از آن‌ها خواهد بود. این وسیله پذیرایی (خداوند) از آن‌هاست به پاداش آنچه انجام می‌دادند. (مکارم)

اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، به [پاداش] آنچه انجام می‌دادند، در باغ‌هایی که در آن جایگزین می‌شوند، پذیرایی می‌گردند. (فولادوند)

و اما کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند، باغ‌های بهشت که جای زندگی است، از آن ایشان خواهد بود، به عنوان محل پذیرایی (خدا از ایشان) در برابر کارهایی که (در دنیا) انجام می‌داده‌اند. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: در ترجمه بایستی قواعد زبان مقصد رعایت گردد؛ برای مثال حال در زبان عربی همان «قید حالت» در زبان فارسی است و زمانی که می‌خواهیم حالت فاعل یا مفعول را در جمله به تصویر بکشیم، از «قید حالت» در زبان فارسی و «حال» در زبان عربی استفاده می‌کنیم. در جمله فوق «نزلاً» حال است برای «جَنَاتُ الْمَأْوَى» (دعاس، ۱: ۴۲۵، ۳، ۳۸) پس بهترین ترجمه در رعایت زبان مقصد، مربوط به فولادوند است.

ترجمه پیشنهادی: اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، به [پاداش] آنچه انجام می‌دادند، در باغ‌هایی که در آن جایگزین می‌شوند، پذیرایی می‌گردند.

۴-۲۱- آیه بیستم: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَا لَهُمْ النَّارُ كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تَكْذِبُونَ﴾

و اما کسانی که فاسق شدند (و از اطاعت خدا سرباز زدند)، جایگاه همیشگی آنها آتش است. هر زمان بخواهند از آن خارج شوند، آنها را به آن باز می‌گردانند و به آنان گفته می‌شود: «بچشید عذاب آتشی را که انکار می‌کردید!» (مکارم)

و اما کسانی که نافرمانی کرده‌اند، پس جایگاهشان آتش است. هر بار که بخواهند از آن بیرون بیایند، در آن بازگردانیده می‌شوند و به آنان گفته می‌شود: «عذاب آن آتشی را که دروغش می‌پنداشتید، بچشید.» (فولادوند)

و اما کسانی که (از فرمان خدا و اطاعت از او) به در رفته (و راه کفر در پیش گرفته‌اند)، جایگاه ایشان آتش دوزخ است. هر زمان که بخواهند از آن به در آیند، ایشان بدانجا بازگردانده می‌شوند و بدیشان گفته می‌شود: بچشید عذاب آتشی را که آن را دروغ می‌پنداشتید! (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: مکارم، صفت «همیشگی» را برای جایگاه آورده است، در صورتی که در متن عربی نیست. اشکال دیگر اینکه فعل معلوم را مجهول ترجمه کرده است: «آنها را به آن باز می‌گردانند.» همچنین فعل «بچشید» را اول جمله آورده است که بر خلاف قواعد زبان فارسی است. این اشکال در ترجمه خرم‌دل هم موجود است. در ترجمه خرم‌دل «آتش دوزخ» آمده است، در صورتی که در متن عربی واژه «جهنم» نداریم. بنابراین ترجمه فولادوند ترجمه پیشنهادی است.

ترجمه پیشنهادی: و اما کسانی که نافرمانی کرده‌اند، پس جایگاهشان آتش است. هر بار که بخواهند از آن بیرون بیایند، در آن بازگردانیده می‌شوند و به آنان گفته می‌شود: «عذاب آن آتشی را که دروغش می‌پنداشتید، بچشید.»

۴-۲۲- آیه بیست و یکم: ﴿وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾  
به آنان از عذاب نزدیک (عذاب این دنیا) پیش از عذاب بزرگ (آخرت) می‌چشانیم، شاید بازگردند! (مکارم)

و قطعاً غیر از آن عذاب بزرگتر، از عذاب این دنیا [نیز] به آنان می‌چشانیم، امید که آنها [به خدا] بازگردند. (فولادوند)

ما قطعاً عذاب نزدیک‌تر (دنیا) را پیش از عذاب بزرگ‌تر (آخرت) بدیشان می‌چشانیم، شاید (از کفر و معاصی دست بکشند و به سوی خدا) برگردند. (خرمدل)

بررسی مقایسه‌ای: در ابتدا جمله با «وَلَنذِيقَنَّهُمْ» شروع می‌شود که «واو» حرف عطف و «لام» قسم مقدر و «نون» حرف تأکید ثقیله می‌باشد (آدینه‌وند لریستانی، ۱۳۷۷: ۵، ۱۴۷) و بایستی در ترجمه دیده شود. بنابراین برای تأکید در فارسی، «قطعاً» یا «هر آینه» را در شروع جمله خواهیم داشت که در ترجمه مکارم نداریم و دو مترجم دیگر به خوبی این نکته را رعایت نموده‌اند. نکته دیگر اینکه در ترجمه مکارم و خرم‌دل «واو» اول جمله حذف گردیده است، در صورتی که فقط «واو» استیناف در ترجمه نمی‌آید، حال آنکه «واو» در اینجا عطف است. این قاعده خاص زبان عربی است. پس نمی‌توان «واو» را حذف نمود. مورد سوم در ترجمه مکارم و خرم‌دل این است که «دون» را به «پیش» معنی کرده‌اند، شاید از جهت واقعیت چنین باشد که دنیا قبل از جهان آخرت است، لیکن در کتب لغت می‌خوانیم: ﴿وَأَدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (۲۳/ بقره) و ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ (یونس ۱۰۶) و ﴿وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾ (سجده ۲۱) در سه آیه فوق «دون» به «غیر» ترجمه شده است. پس معادل «غیر» مناسب‌تر است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱، ۶۷۷)

ترجمه پیشنهادی: و قطعاً غیر از آن عذاب بزرگ‌تر، از عذاب این دنیا [نیز] به آنان می‌چشانیم، امید که آنها [به خدا] بازگردند.

۴-۲۳- آیه بیست و دوم: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾  
چه کسی ستمکارتر است از آن کس که آیات پروردگارش به او یادآوری شده و او از آن اعراض کرده است؟! مسلماً ما از مجرمان انتقام خواهیم گرفت! (مکارم)

و کیست بیدادگرتر از آن کس که به آیات پروردگارش پند داده شود [و] آنگاه از آن روی بگرداند؟ قطعاً ما از مجرمان انتقام کشنده‌ایم. (فولادوند)

چه کسی ستمکارتر از آن کسی است که به آیات پروردگارش پند داده شود و او از آنها روی بگرداند؟ مسلماً ما همگی بزهکاران را کیفر خواهیم داد. (خرمدل)

بررسی مقایسه‌ای: در ترجمه مکارم و خرم‌دل «واو» اول جمله به درستی حذف گردیده است

از این جهت که «او» استیناف خاص زبان عربی است. همچنین مکارم «أَعْرَضَ» را «اعراض» ترجمه نموده است که بهتر است از معادل فارسی استفاده شود. البته نظراتی وجود دارد که کلمات محوری و کلیدی آیات بهتر است ترجمه نشود و شاید در اینجا ضرورتی نباشد؛ زیرا از نوع کلمات کلیدی نمی‌باشد. نکته دیگر اینکه خرم‌دل، «مجرمین» را «بزهکاران» ترجمه نموده که گفته شده است: «بزهکار در لغت به معنای گناه‌کار و خطاکار است.» (عمید، ۱۳۸۶: ۱، ۳۵۱) لیکن در اصطلاح به معنی اعم، کسی است که مرتکب جنایت یا جنحه یا خلاف می‌شود و به معنی اخص مرتکب جنایت یا جرم را بزهکار یا مجرم می‌گویند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۶۱۸) در صورتی که در فرهنگ قرآنی داریم: «اصل جرم، کندن و چیدن میوه از درخت است و مجرم را از این بابت گویند که در حین انجام جرم، رابطه‌اش با خداوند قطع است.» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱، ۳۹۱) با این توضیحات بزهکار ترجمه مناسبی برای مجرم نمی‌باشد.

ترجمه پیشنهادی: کیست بیدادگرتر از آن کس که به آیات پروردگارش پند داده شود [و] آنگاه از آن روی بگرداند؟ قطعاً ما از مجرمان انتقام می‌گیریم.

۴-۲۴- آیه بیست و سوم: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾

ما به موسی کتاب آسمانی دادیم و شک نداشته باش که او آیات الهی را دریافت داشت و ما آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم! (مکارم)

و به راستی [ما] به موسی کتاب دادیم. پس در لقای او [با خدا] تردید مکن و آن [کتاب] را برای فرزندان اسرائیل [مایه] هدایت قرار دادیم. (فولادوند)

ما برای موسی کتاب (تورات) را فرو فرستادیم و شک نداشته باش که موسی تورات را دریافت داشت و ما آن را رهنمون و راهنمای بنی اسرائیل گردانیدیم. (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: آنچه در آیه فوق اهمیت دارد، این است که ضمیر در «لِقَائِهِ» به چه کسی برمی‌گردد که در بین مفسران محل اختلاف است. بعضی گفته‌اند: «ضمیر به موسی بر می‌گردد و مفعول کلمه، «لقاء» است و تقدیر کلام «فلا تکن فی مریه من لقاء موسی» است؛ یعنی شک نکن در دیدارت با موسی، چون همان‌گونه که در روایات آمده است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، در شب معراج، موسی را دیدار کرد. در نتیجه اگر سوره مورد بحث، بعد از معراج نازل شده باشد، آیه شریف یادآوری خاطرات شب معراج است و اگر قبل از شب معراج نازل شده باشد، وعده‌ای از خدا به آن جناب است که به زودی موسی را خواهی دید.» بعضی دیگر گفته‌اند: «ضمیر به موسی بر می‌گردد، ولی معنای آیه این است که شک مکن در اینکه روز قیامت موسی را می‌بینی.» بعضی دیگر گفته‌اند: «ضمیر به کتاب بر می‌گردد و تقدیر کلام این است که «فلا تکن فی مریه من لقاء موسی الکتاب» است؛ یعنی شک مکن در اینکه موسی، کتاب را خواهد دید.» بعضی دیگر تقدیر را «من

لغائک الکتاب» یا «من لقاء الکتاب ایاک» گرفته‌اند که بنا به تقدیر اول، معنا چنین می‌شود: شک مکن از اینکه کتاب را خواهی دید و بنا به تقدیر دوم: در شک مباش از اینکه کتاب تو را خواهد دید. بعضی دیگر گفته‌اند: «ضمیر به آزار و شکنجه‌ای برمی‌گردد که موسی از دست قومش دید و معنای آیه این است که تو در شک مباش از دیدن اذیت، همان‌طور که موسی آن را از قومش بدید.» لیکن خواننده عزیز توجه دارد که هیچ‌یک از این وجوه پذیرفته نیست. علاوه بر این، این وجوه نمی‌تواند اتصال آیه را به ما قبلش حفظ کند. اما آنچه به نظر می‌رسد، این است که ممکن است ضمیر «لقائه» به خدای تعالی برگردد و مراد از لقای خدا، مسأله بعث و قیامت باشد، با عنایت به اینکه روز بعث روزی است که همه در برابر خدا قرار می‌گیرند، در حالی که - همان‌طور که گذشت - حجابی بین آنان و بین پروردگارشان نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶، ۳۹۸) بسیاری از مفسران گفته‌اند که «هاء» در «لقائه» به موسی برمی‌گردد؛ زیرا حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) در آسمان، در شب معراج با او دیدار کرد. درست آن است که «هاء» به قرآن برگردد؛ زیرا پیامبر (صلی الله علیه و آله) آن را از خداوند دریافت می‌کرد، نه از دیگری. خداوند می‌فرماید: «تو کسی هستی که قرآن از جانب خدای حکیم و دانا به تو تلقین می‌شود.» در کتاب‌های لغت آمده است: «تلقى الشيء؛ یعنی دیدار کرد او را و با او رو به رو شد.» بنابراین، معنای آیه چنین است: ای محمد! ما قرآن را به تو فرو فرستادیم؛ چنان‌که تورات را به موسی نازل کردیم و در این باره نه از تو و نه از کسی دیگر هیچ تردیدی سزاوار نیست. (مغنیه، ۳۷۸: ۶، ۳۱۰) در چنین موارد توصیه این است که مترجم در ترجمه به گونه‌ای عمل نماید که امکان برداشت‌ها از آیه محدود نگردد. نکته دیگر اینکه در ترجمه مکارم و خرم‌دل، «واو» اول جمله با توجه به اینکه «واو» استیناف است، به درستی حذف گردیده است.

ترجمه پیشنهادی: به راستی [ما] به موسی کتاب دادیم. پس در لقای او تردید مکن و آن [کتاب] را برای فرزندان اسرائیل [مایه] هدایت قرار دادیم.

۲۵-۴ آیه بیست و چهارم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾  
 و از آنان امامان (و پیشوایانی) قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند؛ چون شکیبایی نمودند و به آیات ما یقین داشتند. (مکارم)  
 و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند، برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند. (فولادوند)  
 و از میان بنی اسرائیل پیشوایانی را پدیدار کردیم که به فرمان ما (و برابر قوانین ما، مردمان را) راهنمایی می‌نمودند. بدان‌گاه که بنی اسرائیل (در راه خدا بر تحمل سختی‌ها) شکیبایی ورزیدند و به آیات ما ایمان کامل پیدا کردند. (خرم‌دل)  
 بررسی مقایسه‌ای: همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، خرم‌دل بجای ضمیر «هُم» واژه

بنی‌اسرائیل را به کار برده است که در دو جا تکرار شده و دلیلی برای انتخاب واژه خارج از متن ذکر نگردیده است. فولادوند با ذکر دلیل پیشوا شدن و هدایت نمودن در آغاز جمله که همان شکیبایی و یقین بوده است، ترجمه‌ای روان و قابل فهم از متن ارائه نموده است. در ضمن «واو» ابتدای آیه حرف عطف است که هر سه مترجم به درستی در آغاز آیه آن را در ترجمه ذکر کرده‌اند.

ترجمه پیشنهادی: و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند، برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند.

#### ۲۶۴- آیه بیست و پنجم: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

البته پروردگار تو میان آنان روز قیامت در آنچه اختلاف داشتند، داوری می‌کند (و هر کس را به سزای اعمالش می‌رساند!) (مکارم)

در حقیقت، پروردگار تو، خود روز قیامت در آنچه با یکدیگر درباره آن اختلاف می‌نمودند، میانشان داوری خواهد کرد. (فولادوند)

پروردگار تو، روز قیامت، میان آنان درباره چیزهای مورد اختلاف ایشان (از قبیل: مسائل دین، رستاخیز، ثواب و عقاب) داوری می‌کند (و هر یک را به جزا و سزای خود می‌رساند). (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: مکارم و خرم‌دل "يَفْصِلُ" را به صورت مضارع اخباری ترجمه کرده‌اند، در صورتی که فولادوند به درستی به آینده ترجمه کرده است. در ضمن ضمیر "هو" که ضمیر فصل است و برای تأکید آمده، توسط فولادوند به "خود" ترجمه گردیده که تأکید را می‌رساند، در صورتی که مکارم و خرم‌دل آن را ترجمه نکرده‌اند. نکته دیگر اینکه خرم‌دل ترجمه "إِنَّ" را نیاورده است.

ترجمه پیشنهادی: در حقیقت، پروردگار تو، خود روز قیامت در آنچه با یکدیگر درباره آن اختلاف می‌نمودند، میانشان داوری خواهد کرد.

#### ۲۷-۴- آیه بیست و ششم: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾

آیا برای هدایت آنها همین کافی نیست که افراد زیادی را که در قرن پیش از آنان زندگی داشتند، هلاک کردیم؟! اینها در مساکن (ویران شده) آنان راه می‌روند. در این آیاتی است (از قدرت خداوند و مجازات دردناک مجرمان) آیا نمی‌شنوند؟! (مکارم)

آیا برای آنان روشن نگردیده که چه بسیار نسل‌ها را پیش از آنها نابود گردانیدیم [که اینان] در سراهایشان راه می‌روند؟ قطعاً در این [امر] عبرت‌هاست، مگر نمی‌شنوند؟ (فولادوند)

آیا برای ایشان روشن نشده است که پیش از آنان، ما مردمان نسل‌های فراوانی را هلاک

کرده‌ایم و (ایشان هم اینک) در مسکن و (مأوی و جا و) مکان آنان راه می‌روند (و در سفرهای خود ویرانه‌های منازلشان را می‌بینند؟) واقعاً در این (دیدار دیار متروک و خالی از سکنه جباران و تبهکاران تاریخ) نشانه‌هایی (از قدرت خدا و درس‌های عبرتی از گذشتگان) است. آیا (این اندرزهای الهی و پندهای عبرت را از زبان حال کاخ‌های ویران و کنگره‌های سر به فلک‌سایان) نمی‌شنوند؟ (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: "قرون" جمع "قرن" و به معنای نسلی است که در یک زمان زندگی می‌کنند، (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۹۲) نه به معنای سده (صد سال) که مکارم ترجمه نموده آن را در ترجمه خود آورده است. بنابراین فولادوند و خرم‌دل این واژه را به خوبی ترجمه کرده‌اند. ترجمه پیشنهادی: آیا برای آنان روشن نگردیده که چه بسیار نسل‌ها را پیش از آنها نابود گردانیدیم [که اینان] در سراهایشان راه می‌روند؟ قطعاً در این [امر] عبرت‌هاست، مگر نمی‌شنوند؟

۲۸۴- آیه بیست و هفتم: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾

آیا ندیدند که ما آب را به سوی زمین‌های خشک می‌رانیم و به وسیله آن، زراعت‌هایی می‌رویانیم که هم چهارپایانشان از آن می‌خورند و هم خودشان. آیا نمی‌بینند؟! (مکارم)

آیا ننگریسته‌اند که ما باران را به سوی زمین بایر می‌رانیم و به وسیله آن کشته‌ای را بر می‌آوریم که دام‌هایشان و خودشان از آن می‌خورند؟ مگر نمی‌بینند؟ (فولادوند)

آیا نمی‌بینند که ما آب را (در لابلاهای ابرها و بر پشت بادها) به سوی سرزمین‌های خشک و برهوت می‌رانیم و به وسیله آن کشتزارها می‌رویانیم که از آن هم چهارپایانشان می‌خورند و هم خودشان تغذیه می‌نمایند؟ آیا نمی‌بینند؟ (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: دو فعل "أَوَلَمْ يَرَوْا" و "أَفَلَا يُبْصِرُونَ" را هر سه مترجم "دیدن" ترجمه کرده‌اند، در صورتی که در دیدن اول و دوم تفاوت وجود دارد و این تفاوت بهتر است به نحوی در ترجمه بیان شود. شاید بهتر بود دیدن دوم را "درک کردن" ترجمه می‌کردند. جالب اینکه ذیل همین آیه داریم: «در یک جمع‌بندی از مجموع دو آیه فوق، چنین استفاده می‌شود که خداوند به این گروه سرکش می‌فرماید: چشم و گوش خود را باز کنید، حقایق را بشنوید و ببینید و بیندیشید که چگونه یک روز به بادها فرمان دادیم، قصرها و کاخ‌های قوم عاد را در هم بکوبند و ویران کنند. روز دیگر به همین بادها فرمان می‌دهیم که ابرهای پر بار را به سوی زمین‌های مرده و بایر ببرند و آن‌ها را آباد و سرسبز سازند. آیا باز در برابر چنین قدرتی سر تسلیم فرود نمی‌آورید؟» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷، ۱۷۶)

ترجمه پیشنهادی: آیا ننگریسته‌اند که ما باران را به سوی زمین بایر می‌رانیم و به وسیله آن کشته‌ای را برمی‌آوریم که دام‌هایشان و خودشان از آن می‌خورند؟ مگر درک نمی‌کنند؟

۲۹-۴- آیه بیست و هشتم: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾

آنان می‌گویند: «اگر راست می‌گویید، این پیروزی (شما) کی خواهد بود؟!» (مکارم) و می‌پرسند: «اگر راست می‌گویید، این پیروزی [شما] چه وقت است؟» (فولادوند) کافران می‌گویند: اگر راست‌گویید، این روز فیصله (کار) و قضاوت (پروردگار در میان کافران و مؤمنان) کی خواهد بود؟! (چرا عذاب استیصال دنیوی یا عذاب سرمدی اخروی، هر چه زودتر فرا نمی‌رسد و دامنگیر ما نمی‌شود؟! (خرم‌دل)

بررسی مقایسه‌ای: فولادوند واژه "يَقُولُونَ" را "می‌پرسند" ترجمه کرده است که مفهوم همین است، ولی با ظاهر مغایر است و خرم‌دل همین را به "کافران می‌گویند" برگردانده است که در متن آیه واژه "کافران" نداریم. بر خلاف فولادوند، مکارم و خرم‌دل "او" را به درستی در ترجمه نیاورده‌اند. در مورد "الْفَتْحُ" (اسم) دو معنی گفته‌اند: اول "پیروزی در جنگ"، دوم "قضاوت و داوری" (در روز رستاخیز) (سرمدی، ۱۳۸۰: ۲۴۸) که مکارم و فولادوند آن را به معنی اول گرفته و خرم‌دل به معنی دوم گرفته است. در بحث تفسیری آیه هم هر دو احتمال مورد قبول است. بنابراین ترجمه بایستی بتواند دو معنی را در خود جای دهد. بنابراین خواهیم داشت:

ترجمه پیشنهادی: می‌گویند: «اگر راست می‌گویید، این پیروزی [داوری] چه وقت است؟»

۳۰-۴- آیه بیست و نهم: ﴿قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾

بگو: «روز پیروزی، ایمان آوردن، سودی به حال کافران نخواهد داشت و به آن‌ها هیچ مهلت داده نمی‌شود!» (مکارم)

بگو: «روز پیروزی، ایمان کسانی که کافر شده‌اند، سود نمی‌بخشد و آنان مهلت نمی‌یابند.» (فولادوند)

بگو: در روز فیصله (کار) و قضاوت (پروردگار، کار از کار می‌گذرد و) ایمان آوردن کفار سودی به حالشان ندارد و (لحظه‌ای از دست عذاب) بدیشان مهلت داده نمی‌شود. (خرم‌دل) بررسی مقایسه‌ای: فعل «لَا يُنظَرُونَ» مجهول است، لیکن فولادوند آن را به صورت معلوم ترجمه کرده است.

ترجمه پیشنهادی: بگو: «روز پیروزی [داوری]، ایمان کسانی که کافر شده‌اند، سود نمی‌بخشد و آنان مهلت داده نمی‌شوند!»

۳۱-۴- آیه سی‌ام: ﴿فَاعْرِضْ عَنْهُمْ وَانظُرْ إِلَيْهِمْ مُنْتَظِرُونَ﴾

حال که چنین است، از آن‌ها روی بگردان و منتظر باش. آنها نیز منتظرند! (تو منتظر رحمت خدا و آن‌ها هم منتظر عذاب او!) (مکارم)

پس، از ایشان روی برتاب و منتظر باش که آن‌ها نیز در انتظارند. (فولادوند)  
 (ای پیغمبر! اکنون که چنین است و استهزا و تمسخر، کار همیشگی کافرین است)، به  
 ایشان اهمّیت مده (و به تبلیغ خود ادامه بده) و منتظر (یاری خدا و شکست مشرکان) باش؛  
 چرا که ایشان هم منتظر (شکست و هلاک تو و مؤمنان) هستند. (خرم‌دل)  
 ترجمه پیشنهادی: پس، از ایشان روی برتاب و منتظر باش که آن‌ها نیز در انتظارند.  
 (فولادوند)

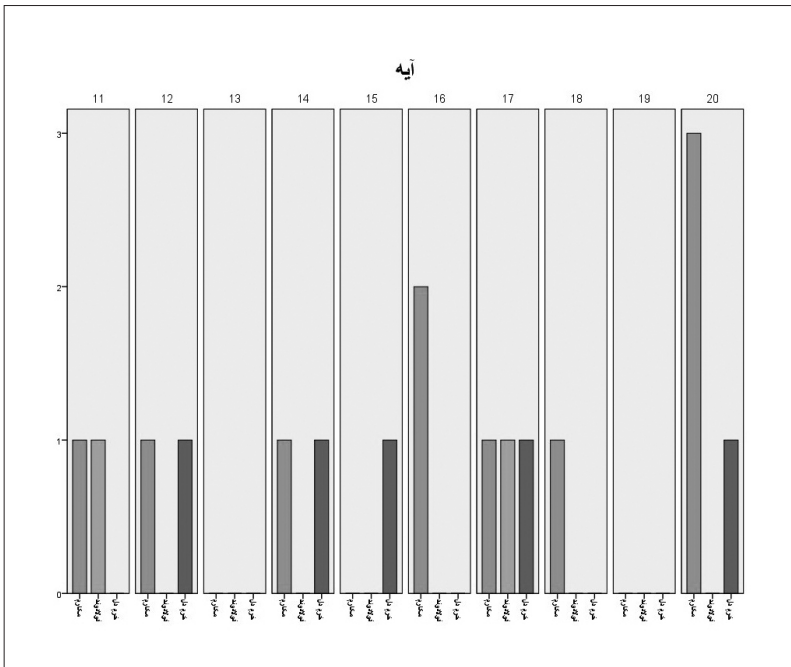
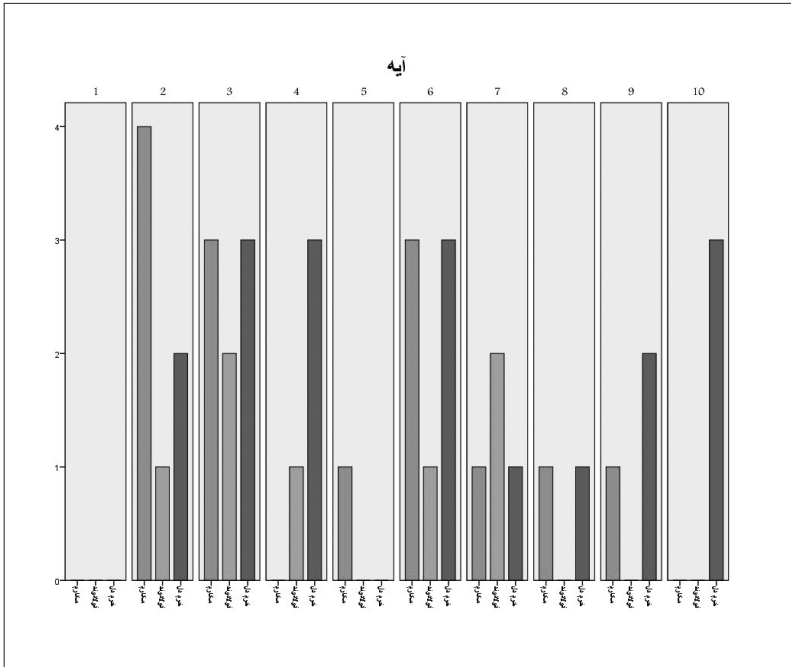
### نتیجه‌گیری

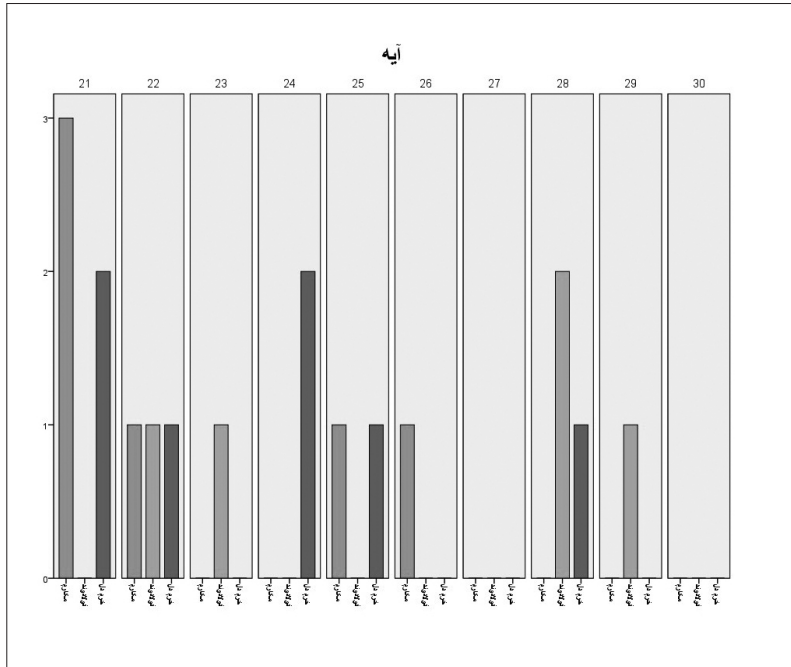
ساختار زبان‌شناختی زبان عربی، به ویژه قرآن، به گونه‌ای است که آن را دارای خصایص  
 ویژه‌ای ساخته که تمامی دلالت‌هایش به راحتی قابل ترجمه نمی‌باشد و حتی گاهی، ترجمه  
 در برگرداندن مطلوب واژگان قاصر است. بر این اساس، آن مترجمی بر دیگری برتری دارد  
 که با ساختار زبان عربی آشنایی بیشتری داشته و در عین حال ساختار زبان فارسی را نیز  
 رعایت کند و معادل‌های مناسب‌تری برای واژگان بیابد. نتیجه بررسی سه ترجمه مکارم،  
 فولادوند و خرم‌دل را با در نظر گرفتن شش ملاک که در ترجمه محتوا به محتوا لازم است  
 رعایت شود، در جدول زیر مشاهده می‌کنیم.

اشکالات	مکارم	فولادوند	خرم‌دل
عدم رعایت قوانین صرف و نحو در ترجمه	۸ مورد	۷ مورد	۶ مورد
آوردن واژه‌های اضافه بر متن عربی در زبان مقصد	۹ مورد	۲ مورد	۱۰ مورد
حذف واژه موجود در متن عربی در زبان مقصد	۱ مورد	۱ مورد	۱ مورد
آوردن نظرات تفسیری در ترجمه	۰ مورد	۰ مورد	۲ مورد
عدم رعایت ساختار جمله‌بندی در زبان مقصد	۴ مورد	۰ مورد	۴ مورد
عدم انتخاب مناسب معادل واژگان در زبان مقصد	۸ مورد	۴ مورد	۷ مورد
جمع	۳۰	۱۴	۳۰

بر اساس آنچه گذشت، مجموع اشکالات در ترجمه خرم‌دل ۳۳ مورد، در ترجمه مکارم ۳۱  
 مورد و در ترجمه فولادوند ۱۴ مورد است. بیشترین اشکال سه مترجم، در یافتن معادل مناسب  
 برای واژگان در زبان مقصد است. در مرحله دوم اشکالات، متوجه رعایت قوانین صرف و  
 نحو در ترجمه می‌باشد. در مجموع فولادوند، اشکالات کمتری نسبت به دو ترجمه دیگر دارد.  
 جدول زیر در ستون یک شماره آیه و در ستون‌های بعدی اشکالات هر مترجم را در هر  
 آیه قابل ملاحظه است. و در ادامه به صورت نمودار بررسی هر آیه نشان داده شده است.

جمع	خرمدل						فولادوند						مکارم						
	۶	۵	۴	۳	۲	۱	۶	۵	۴	۳	۲	۱	۶	۵	۴	۳	۲	۱	
																			۱
۷					۱	۱	۱										۲	۲	۲۲
۸		۱	۱			۱				۱	۱	۱	۱					۱	۳۳
۴	۱		۱			۱	۱												۴
۱												۱							۵۵
۷	۲				۱		۱						۲				۱		۶
۴					۱					۱	۱						۱		۷
۳	۱				۱								۱						۸
۲						۱												۱	۹
۳					۲	۱													۱۰
۲											۱							۱	۱۱
۲					۱												۱		۱۲
۰																			۱۳
۲		۱											۱						۱۴
۱	۱																		۱۵
۲																	۲		۱۶
۳		۱								۱				۱					۱۷
۱																	۱		۱۸
۰																			۱۹
۴		۱												۱			۱	۱	۲۰
۵	۱			۱									۱			۱		۱	۲۱
۳	۱											۱	۱						۲۲
۱												۱							۲۳
۲					۲														۲۴
۲						۱												۱	۲۵
۱													۱						۲۶
۰																			۲۷
۳					۱		۱					۱							۲۸
۱												۱							۲۹
																			۳۰
جمع	۷	۴	۲	۱	۱۰	۶	۴		۱	۲	۷	۸	۴	۰	۱	۹	۸		
۷۴	۳۰						۱۴						۳۰						





## کتابنامه

- آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا، (۱۳۷۷): کلمه الله العلیا، تهران: اسوه.
- امین، نصرت‌بیگم، (۱۳۶۲): تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی‌جا: بی‌نا.
- بستانی، فواد افرام، (۱۳۷۵): فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی، چاپ دوم.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۸۷): ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، چاپ نوزدهم.
- خرم‌دل، مصطفی، (۱۳۸۴): ترجمه قرآن کریم، تهران: احسان، چاپ چهارم.
- دعاس، احمد عبید، (۱۴۲۵): اعراب القرآن الکریم، دمشق: دار الفارابی للمعارف.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴): مفردات الفاظ قرآن، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ دوم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۱): منطق ترجمه قرآن، قم: المصطفی، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷): الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب عربی.
- \_\_\_\_\_ بی‌تا: مقدمه الأدب، بی‌جا: بی‌نا.
- سرمدی، محمود، (۱۳۸۰): واژگان پژوهی قرآنی، قم: الهادی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴): المیزان، ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (بی‌تا): ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه گروه مترجمان، تهران: فراهانی.
- علوان، عبدالله بن ناصح، (۱۴۲۷): اعراب القرآن الکریم، مصر: دار الصحابه للتراث.
- عمید، حسن، (۱۳۸۶): فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر، چاپ بیست و هشتم.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰): التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- فولادوند، محمد مهدی، (۱۳۷۸): ترجمه قرآن کریم، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سوم.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱): قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.



- کرباسی، محمدجعفر، (۱۴۲۲): *اعراب القرآن*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- کریمی نیا، مرتضی، (۱۳۷۵): «نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم از آیت الله مکارم شیرازی»، بینات، سال سوم، شماره نهم، ص ۱۴۱.
- کوشا، محمدعلی، (۱۳۸۶): *ترجمه‌های ممتاز قرآن در ترازوی نقد*، رشت: کتاب مبین، چاپ اول.
- مجاهدین، سید مجتبی، (۱۳۸۴): «بررسی معنا و ترجمه واژه «عالمین» در محضر استاد»، گلستان قرآن، شماره ۲۰۳، ص ۳۸.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۳۷۸): *تفسیر کاشف*، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب قم.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱): *تفسیر نمونه*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳): *ترجمه قرآن کریم*، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ دوم.

سال اوّل  
شماره دوّم  
پیاپی: ۲  
بهار و تابستان  
۱۳۹۷



# معناشناسی افعال از خلال تضمین نحوی و برابرهایی آن در ترجمه‌های مکارم و مشکینی (مطالعه موردی در سوره مبارک بقره)

(تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۵؛ تاریخ پذیرش ۹۷/۶/۳)

دکتر بهمن هادی‌لو\*

## چکیده

ترجمه یکی از مهم‌ترین ابزار رسانه‌ای است که بشر برای انتقال مفاهیم از زبان مبدا به زبان مقصد، از آن بهره می‌برد. یکی از اسلوب‌های مهمی که در فهم فحوای متن قرآن کریم مطرح می‌باشد، تضمین نحوی است. تضمین از احوال لفظ و دارای معانی متفاوتی از جمله اعطای معنای چیزی به چیز دیگر است؛ به بیان دیگر، قرار دادن لفظی به جای لفظ دیگر به سبب اینکه معنای آن را می‌رساند. این قاعده هم در افعال، هم در اسماء و هم در حروف در گستره زبان و ادبیات عرب مشاهده می‌شود. تضمین نحوی در فعل این است که فعلی متضمن معنای فعل دیگری باشد و یک لفظ بر دو معنا دلالت نماید. این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی در صدد بررسی واژه‌شناسی افعالی است که دارای تضمین نحوی بوده و نیز به تطبیق معانی و برابرهایی فارسی آن در ترجمه‌های مکارم و مشکینی می‌پردازد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد ۱۸ فعل از افعال سوره مبارک بقره دارای تضمین نحوی است که در هیچ یک از ترجمه‌های مذکور، جز در برخی موارد، به آن‌ها پرداخته نشده و معنای اولیه افعال به ترجمه انتقال داده شده است.

**واژگان کلیدی:** تضمین نحوی، ترجمه افعال، سوره بقره، ترجمه مشکینی، ترجمه مکارم.

سال اوّل

شماره دوّم

پیاپی: ۲

بهار و تابستان

۱۳۹۷

## ۱- مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتابی جامع و مانع از همان ابتدای مورد توجه طبقات مختلف جامعه بشری قرار گرفته و هر کسی به تناسب ظرفیت وجودی خویش از آن بهره برده است. در این میان، قشر خاصی از جامعه، از نگرش ظاهری به قرآن گذر کرده و به عمق و باطن قرآن توجه نمودند که در نتیجه آن بسیاری از علوم برای درک بهتر این کتاب آسمانی پدیدار شد که از جمله آن می‌توان علم صرف و نحو، علم بلاغت، علم فقه اللغة و علم تفسیر را بر شمرد. یکی از اصطلاحاتی که در شناسایی معنای صحیح کلمات به وجود آمد، تضمین نحوی بود که می‌توان آن را به علم بلاغت و مفردات مربوط دانست. تضمین نحوی به عنوان یک اصل در میان دانشمندان پذیرفته شده است، اما با بررسی ترجمه‌های قرآن کریم ملاحظه می‌شود که برخی از مترجمان به این اصطلاح وفادار نیستند. این در حالی است که برای انتقال مفهوم و پیام متن از زبان مبدا به زبان مقصد، شناخت و به کارگیری عناصر دستوری و ساختاری زبان مبدا ضروری به نظر می‌رسد. مقاله حاضر به بحث و بررسی تضمین نحوی پرداخته و افعال سوره بقره را از منظر میزان توجه مترجمان به تضمین نحوی مورد ارزیابی قرار داده است. برای این منظور مطالعه و بررسی ترجمه‌های آقایان مکارم شیرازی و مشکینی در دستور کار قرار گرفته است که در ردیف ترجمه‌های محتوایی یا هسته به هسته، معنوی و امین و محتوا به محتوا می‌باشند. هدف اساسی در این نوع ترجمه‌ها انتقال دادن معنا، محتوا و پیام متن مبدأ و نیز روان بودن و عامه فهم بودن متن مقصد می‌باشد؛ به عبارت دیگر آنچه در ترجمه معنایی اهمیت دارد، پیام و محتوای متن مبدأ و ساختارهای زبان مقصد است. در این شیوه ترجمه، کوشش مترجم بر آن است تا راهی میانه بین افراط و تفریط برود؛ یعنی نه روش ترجمه تحت‌اللفظی و نه شیوه آزاد را بییماید، بلکه سعی می‌کند تا پیام و هدف اصلی متن را برای مخاطب بیان کند؛ ضمن آنکه تلاش می‌کند تا خصوصیات لفظی متن اصلی را در قالب جمله‌ای بازسازی کند و به زبان مقصد انتقال دهد. در این نوع ترجمه، ساختارهای خاص زبان مبدأ به ندرت در زبان مقصد نفوذ می‌کنند. انسجام گفتاری و ترتیب عناصر دستوری به دلیل تعهد این نوع ترجمه به زبان مقصد و ساختارهای آن برقرار است. نهایت آنکه از نظر معنایی معمولاً میان متن مقصد و متن مبدأ تعادل وجود دارد، اما از نظر زبانی به ویژه دقایق و ظرایف لفظی، صرفی، بلاغی و نحوی، تعادل کامل و کافی برقرار نیست.

## ۱-۱- بیان مسأله

عدم توجه به ساختار و بافت نحوی و بلاغی قرآن کریم یکی از مشکلات شایع در ترجمه‌هاست که در اغلب ترجمه‌ها به چشم می‌خورد. تضمین نحوی از جمله سبک‌هایی

است که در محافل علمی - ادبی دانشگاهی کمتر بدان پرداخته می‌شود و آثار این غفلت یا کم‌توجهی در ترجمه‌های قرآن کریم، به‌ویژه ترجمه‌های معاصر، هویداست و گاهی موجب اشتباهات آشکاری در ترجمه شده است. شناخت شاخصه‌ها و سبک‌های زبان عربی در ترجمه قرآن کریم یکی از بایسته‌هایی است که یک مترجم بدان نیاز دارد. تضمین نحوی از اسالیبی است که بدون توجه بدان ترجمه از نقص و کاستی میرا نخواهد بود. بنابراین ننگاشته حاضر در پی شناسایی تضمین نحوی در افعال سوره مبارک بقره و ارزیابی ترجمه‌های مکارم و مشکینی از نظر رعایت اسلوب مذکور می‌باشد.

### ۱-۲- پرسش‌های پژوهش

این پژوهش در پی دستیابی به پاسخی مناسب برای پرسش‌های زیر می‌باشد:

#### ۱- تضمین نحوی چیست؟

#### ۲- آیا در سوره مبارک بقره افعالی وجود دارد که دارای تضمین نحوی باشد؟

۳- در ترجمه‌های مشکینی و مکارم تا چه اندازه به اسلوب تضمین نحوی توجه شده است و آیا مترجمان در به کار بردن معادل‌های مناسب برای لفظ مضمّن موفق بوده‌اند؟

### ۱-۳- پیشینه پژوهش

قرآن کریم خود به جهت جایگاه والا و اهمیت بسزا، سبب به وجود آمدن بسیاری از علوم گشته است. از جمله علمی که ارتباطی ناگسستنی با قرآن کریم دارد، علم بلاغت و علم صرف و نحو می‌باشد. بر همین اساس، بسیاری از دانشمندان و محققان، در زمینه اسلوب و ویژگی‌های سبکی قرآن کریم پژوهش‌هایی را سامان داده‌اند. تضمین نحوی یکی از سبک‌های پرکاربرد در قرآن می‌باشد که محققان قدیم و جدید بدان پرداخته‌اند؛ هر چند احصاء آن آثار در این موجد امکان‌پذیر نیست، اما برای آشنایی بیشتر به چند نمونه اشاره می‌شود. در میان پیشینیان، نخستین کسی که این موضوع را در بابی جدا مطرح کرد، ابوالفتح بن جنی (۳۹۲هـ) است. وی می‌نویسد: «این بابی است که مردم آن را ساده و پیش پا افتاده می‌انگارند و چقدر دور از حقیقت هستند!» (ابن جنی، ۱۴۲۹: ۲، ۹۱) از جمله کتبی که به صورت مستقل موضوع تضمین نحوی را بررسی کرده است، کتاب *التضمین النحوی فی القرآن الکریم* تألیف محمدنیدم فاضل می‌باشد و همچنین مقالاتی نیز به بحث و بررسی این موضوع پرداخته‌اند که از این ننگاشته‌ها می‌توان موارد زیر را برشمرد: «تضمین نحوی و اقسام آن در قرآن» از محمدهادی زبرجد و بتول علوی که در سال ۱۳۹۳ منتشر شده است. «روش‌شناسی ترجمه تضمین نحوی در برخی ترجمه‌های معاصر قرآن» از علی حاجی‌خانی و توحید پاشایی که در سال ۱۳۹۲ به چاپ رسیده است. «نگاهی به مسأله تضمین کلمات در زبان عربی» از زانوس احمدپاشا که در سال

۱۳۸۸ به طبع رسیده است. با تامل و مداقه در آثار نگاشته شده ملاحظه می شود که اثر مستقلی که به معادل یابی تضمین نحوی افعال در یک سوره و در ترجمه هایی مشخص پردازد، یافت نمی شود. بر همین اساس به نظر می رسد موضوع مقاله حاضر به نوعی بدیع و تازه است.

#### ۱-۴- روش و ابزار پژوهش

روش تحقیق به کار گرفته شده در پژوهش حاضر، روش توصیفی - تحلیلی است. این پژوهش نخست به کشف و بررسی افعالی که در سوره مبارک بقره دارای تضمین نحوی می باشد، اهتمام ورزیده و سپس با رویکرد معادل یابی به برابری افعال یاد شده در ترجمه های مشکینی و مکارم می پردازد و ضمن ارزیابی و مقایسه دو ترجمه به پیشنهاد ترجمه ای بر مبنای تضمین نحوی می پردازد.

#### ۲- مفهوم شناسی

##### ۲-۱- تضمین در لغت

تضمین از ریشه "ضمن" است. "ضمن" در لغت به معنای کفالت و متعهد شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۳، ۲۵۷) تضمین مصدر فعل "ضَمَّنَ" از باب تفعیل است. "ضَمَّنَ الشَّيْءَ" یعنی چیزی را در چیزی جای داد؛ مانند اینکه متاعی را در درون ظرفی یا مرده را در قبر جای دهند. (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۵، ۲۴۶) ضَمَّنَ: ضَمَّنَهُ الشَّيْءَ؛ آن را به او سپرد و او را تاوان داد. (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۷۱)

##### ۲-۲- تضمین در اصطلاح

نحویان تضمین را با تعریف های نزدیک به هم معرفی کرده اند. ابن هشام در معنی اللیب می گوید: «تضمین عبارت است از این که به لفظی، معنای لفظ دیگر تزریق شود و حکم لفظ دوم را به آن بدهند و بدین صورت لفظ واحد در بردارنده دو معنا گردد.» (ابن هشام، ۱۹۷۹: ۲، ۸۹۷) حسن عباس در النحو الوافی به نقل از برخی نحویان، تضمین را چنین تعریف می نماید: «تضمین آن است که لفظ در اصل در معنای خود به کار رود و به تبع آن مفید معنای مناسب دیگری باشد؛ بدون آنکه آن لفظ استعمال گردد یا در تقدیر گرفته شود.» همچنین وی به نقل از بعضی دیگر می گوید: «تضمین قرار دادن لفظی به جای لفظ دیگر است؛ زیرا در بردارنده معنای لفظ دوم است. تضمین الحاق یک ریشه به ریشه دیگری است از نظر حکم؛ به طوری که معنای ریشه اولی در دومی گنجانده شود و آن دو معنی می توانند مترادف یا متناسب باشند.» (عباس، ۱۹۷۵: ۲، ۵۶۴) ابوالقاء عکبری در الکلیات می گوید: «تضمین اشراب و اعطای معنای فعلی به فعل دیگر است تا با فعل اول

همانند فعل دوم برخوردار شود؛ به عبارت دیگر تضمین آن است که لفظی بدون ذکر لفظ دیگر، معنایی بیش از استحقاق خود را در بر گیرد.» (عکبری، ۲۶۶) سیوطی در کتاب *اشباه و نظایر* تضمین را این‌گونه تعریف می‌کند: «لفظی به جای لفظ دیگر قرار بگیرد؛ چون در بر دارنده معنای لفظ دوم است.» (سیوطی، ۱۴۰۶: ۱، ۲۴۱) همچنین زرکشی می‌گوید: «تضمین عبارت است از دادن معنای لفظی به لفظ دیگر.» (زرکشی، بی‌تا: ۳۳۸) بر این اساس، تعریف نهایی تضمین چنین است: «تضمین عبارت است از اینکه معنای لفظی در لفظ دیگر گنجانده شود؛ به طوری که علاوه بر در بر داشتن معنای دو لفظ، حکم لفظ دوم را به خود اختصاص دهد.» (فاضل، ۱۴۲۶: ۱، ۹۷) مثلاً فعل "رَحِبَ" بنا بر استعمال لغوی، فعلی لازم است؛ مانند این آیه شریف که می‌فرماید: ﴿وَوَضَّعَتْ عَلَيْنَا الْأَرْضُ بِمَا رَحِبَتْ﴾ (توبه/۲۵) «و زمین با همه فراخی بر شما تنگ گردید.» اگر گفته شود: «رحبتکم الدار» در این صورت "رَحِبَتْ" متضمن معنای "وسع" گشته و مثل آن متعدی شده است. (عباس، ۱۹۷۵: ۲، ۵۶۵)

### ۲-۳- فواید تضمین نحوی

فراگیرترین و روشن‌ترین فایده بلاغی تضمین، ایجاز و توسع در معناست که گوینده بلیغ با توسل به آن، بدون اینکه واژه‌ها را به کار برد، به انتقال مفاهیم دست می‌یابد. ابن هشام گفته است: «گاهی عرب‌ها به لفظی معنای لفظی دیگر را می‌پوشانند و به لفظ اول حکم لفظ دوم را اعطاء می‌کنند که به آن تضمین می‌گویند و فایده آن، این است که کلمه‌ای معنای دو کلمه را در آن واحد تأدییه می‌کند.» وی سپس از زمخشری نقل می‌کند که گفته است: «آیا نمی‌بینی که معنای "لَا تَعُدُّ" در آیه شریف ﴿وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ (کهف/۲۸)؛ "و دو دیده‌ات را از آنان بر مگیر" را که به معنای "لَا تَقْتَحِم" است و تضمین آن چنین می‌شود: "وَلَا تَقْتَحِم عَيْنَاكَ مُجَاوِزَتَيْنِ إِلَىٰ غَيْرِهِمْ"» (ابن هشام، ۱۹۷۹: ۲، ۸۹۷)

### ۳- انواع تضمین نحوی

#### ۳-۱- تضمین در اسم

تضمین در اسم یعنی اینکه در معنای حقیقی و وضعی اسم، تصرف و معنای دیگری متناسب با جمله در آن اشراب کنیم؛ به عبارت دیگر یعنی اسمی، معنای اسم دیگر را در بر گرفته و معنای هر دو را افاده کند. (نجفی، ۱۳۸۶: ۴۷) مانند ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ (بقره/۱۸۷) که در آن، کلمه "الرفث" که در کهن‌ترین لغت‌نامه عرب به معنای "جماع" آمده است، (فراهیدی، ۱۳۷۵: ۱، ۶۹۵) در این آیه با حرف "الی" همراه شده است؛ حال آنکه در اصل با حرف "باء" می‌آید. از این رو متضمن معنای افشاء که در لغت به معنای خلوت کردن با دیگری است که در اینجا خلوت مرد با همسر است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱،

۱۰۵) برخی دیگر از لغویان نیز بر آنند که "افضاء" این است که مرد با زن خلوت کند؛ خواه با او در آمیزد، خواه نیامیزد. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۱) نیز به معنای خالی و رها بودن از قید است. لذا متعدی به "الی" شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱۱) مانند آیه ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ (نساء/۲۱) «درحالی که شما با یکدیگر تماس و آمیزش کامل داشته‌اید». "رفث" سخنی است متضمن چیزی که ذکر آن قبیح است؛ به همین سبب با حرف جر "الی" به کار رفته است و "افضاء" بدان جهت با حرف جر "الی" متعدی می‌شود که به معنای انضمام و تماس است. (جوادی، ۱۳۸۹: ۹، ۴۴۸)

### ۲-۳- تضمین در فعل

تضمین افعال جایی است که فعلی متضمن معنای فعل دیگری باشد؛ یعنی معنای دو فعل در آن باشد؛ مانند فعلی که با حرفی متعدی شود، در حالی که عادتاً با آن متعدی نمی‌شود. بنابراین، لازم است یا خود فعل تأویل شود یا آن حرف به حرفی تأویل شود که عادتاً تعدیه با آن انجام می‌شود. (نجفی، ۱۳۸۶: ۴۶) مانند: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ (انسان/۶) که در اینجا "یشرب" با حرف جر "باء" متعدی شده است؛ در حالی که فعل "یشرب" یعنی نوشیدن، متضمن معنای "یروی" یعنی سیراب شدن است؛ لذا "یشرب" با حرف "باء" متعدی نمی‌شود. پس آیه در صدد بیان این مطلب است که عباد الله هم می‌نوشند و هم سیراب می‌شوند.

### ۳-۳- تضمین در حرف

تضمین در حروف به این معناست که حرفی، معنای حقیقی و مجازی را با هم داشته باشد. در اینکه آیا در حرف هم تضمین صورت می‌گیرد، اختلاف است و ممکن است برخی به اشتباه این را با جایگزینی یک حرف با حرف دیگر یکسان بدانند. (نجفی، ۱۳۸۶: ۷۲) مانند: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (نساء/۸۷) تضمین در این آیه مربوط به عبارات "إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" است که "الی" در معنی "فی" به کار رفته است؛ یعنی همه شما را در روز قیامت جمع می‌سازد.

### ۴- تضمین در افعال سوره مبارک بقره

#### ۴-۱- ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (بقره/۳)

مکارم: (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب [آنچه از حس پوشیده و پنهان است]، ایمان می‌آورند و نماز را بر پا می‌دارند و از تمام نعمت‌ها و مواهبی که به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند.

مشکینی: آن‌ها که به غیب ایمان دارند (به امور پنهان از حواس مانند خدا، وحی، فرشتگان

و معاد) و نماز را بر پا می‌کنند (خضوع در برابر حق دارند) و از آنچه به آن‌ها روزی داده‌ایم، انفاق می‌نمایند.

### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به لفظ "يُؤْمِنُونَ" مربوط می‌باشد. عبدالسلام می‌گوید: «تضمین فعل "آمن" یعنی به غیب اقرار می‌کنند برای افاده معنای تصدیق به قلب و اقرار به زبان؛ مثل آیه شریف ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ﴾ (نساء/۳۹) که به معنای تصدیق و حدانیت الله تعالی و اقرار بدان است.» (هارون، بی تا: ۵۶) با این توصیف این آیه شریف چنین معنا می‌شود:

کسانی هستند که به غیب اقرار یا اعتراف می‌کنند (تصدیق و حدانیت الله تعالی و اقرار بدان) و نماز را بر پا می‌دارند و از تمام نعمت‌ها و مواهبی که به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند.

با بررسی ترجمه‌ها مشاهده می‌شود که آقایان مکارم و مشکینی هیچ‌کدام معنای تضمینی را رعایت نکرده‌اند.

۴-۲ ﴿وَإِذْ لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ (بقره/۱۴)

مکارم: و هنگامی که افراد باایمان را ملاقات می‌کنند و می‌گویند: «ما ایمان آورده‌ایم!» (ولی) هنگامی که با شیطان‌های خود خلوت می‌کنند، می‌گویند: «ما با شما ایم! ما فقط (آنها) را مسخره می‌کنیم!»

مشکینی: و چون با کسانی که ایمان آورده‌اند دیدار کنند، گویند: ما ایمان آوردیم و هنگامی که با شیطان‌های خود (باران سرکش خود) خلوت کنند، گویند: بی‌تردید ما با شما ایم؛ جز این نیست که ما (آن‌ها را با اظهار ایمان) مسخره می‌کنیم.

### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه مربوط است به عبارت: "خَلَوْا". شوکانی معتقد است که فعل "خلا" با حرف جر "باء" متعدی می‌گردد و چون با حرف جر "إلى" متعدی شده است، متضمن معنای "انصرفتوا"، "ذهبوا" یا "اصغوا" است. (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱، ۵۲) که چنین معنا می‌شود: «و هنگامی که به سوی دوستان گمراه خود می‌روند، می‌گویند...»

آقایان مکارم و مشکینی هر دو واژه "خَلَوْا" را به معنای خلوت کردن معنا کرده‌اند که موجب از بین رفتن معنای تضمینی شده است و بهتر بود آن را "رفتن" ترجمه می‌کردند.



معنا می شود: «این یهودیان هنگامی که مؤمنان را ملاقات می کنند، می گویند: «ما هم ایمان آورده ایم»، ولی هنگامی که به سوی یکدیگر می روند و بعضی در برابر بعضی دیگر تسلیم می شوند و زیر بار سخنان آنها می روند، می گویند: «چرا حقایقی را که خداوند در تورات (درباره پیامبری محمد و اوصاف و مشخصات او) برای شما فاش کرده به مسلمانان بازگو می کنید تا آنها بتوانند در پیشگاه خداوند علیه شما به آن اخبار استناد کنند؟ آیا عقل خود را به کار نمی بندید؟»

ملاحظه می شود که در تراجم مذکور فعل "خلا" به معنای خلوت کردن ترجمه شده است؛ در حالی که معنای تضمینی همان تسلیم شدن و زیر بار رفتن است.

٤-٥ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾ (بقره/ ٨٧)

مکارم: ما به موسی کتاب (تورات) دادیم و بعد از او پیامبرانی پشت سر هم فرستادیم. مشکینی: و تحقیقاً ما به موسی کتاب (آسمانی) دادیم و پس از او فرستادگانی را پشت سر هم فرستادیم.

#### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "قَفَّيْنَا" مربوط است که در اینجا متضمن معنای "جئنا؛ آورده ایم" می باشد؛ یعنی «و جئنا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ يَقْفُو بَعْضُهُمْ بَعْضًا» (شبر، ۱۴۰۷: ۱، ۱۲۰) بنابراین، این آیه شریف چنین معنا می شود: «ما از پی او پیامبران بسیاری را پشت سر هم آورده ایم.»

هر دو مترجم محترم به جای لفظ "آورده ایم" از لفظ "فرستادیم" در ترجمه استفاده کرده اند. لذا معنای تضمینی را لحاظ نکرده اند.

٤-٦ ﴿أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (بقره/ ١٠٠)

مکارم: و آیا چنین نیست که هر بار آنها [یهود] پیمانی (با خدا و پیامبر) بستند، جمعی آن را دور افکندند (و مخالفت کردند). آری، بیشتر آنان ایمان نمی آورند. مشکینی: و چرا (چنین است که) هر زمان معاهده ای (با خدا و پیامبرانش) بستند، گروهی از آنها، آن را شکستند؟! (اینها نه تنها عهد می شکنند)، بلکه بیشترشان ایمان نمی آورند.

#### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "عَاهَدُوا" مربوط است. آلوسی (آلوسی، بی تا: ۲، ۲۳۵) و عکبری (عکبری، ۱۴۱۹: ۱، ۳۰) می گویند: معنای تضمینی "عَاهَدُوا"، عبارت "أَعْطُوا؛ عطایشان کنند یا چیزی داده شوند" است که بر این اساس چنین معنا می شود: «آیا هر بار که



که بر آن بودی، تغییر ندادیم؛ مگر برای اینکه بیازماییم و جدا سازیم گروهی را که از پیغمبر خدا پیروی می‌کنند، از آنان که عقبگرد کنند و به مخالفت با او برخیزند.»  
در تراجم هر دو مترجم لفظ تضمینی استعمال نشده است.

۹-۴ ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/۱۴۸)

مکارم: هر طایفه‌ای قبله‌ای دارد که خداوند آن را تعیین کرده است (بنابراین، زیاد درباره قبله گفتگو نکنید! و به جای آن،) در نیکی‌ها و اعمال خیر بر یکدیگر سبقت جوید! هر جا باشید، خداوند همه شما را (برای پاداش و کیفر در برابر اعمال نیک و بد، در روز رستاخیز) حاضر می‌کند؛ زیرا او بر هر کاری تواناست.

مشکینی: و برای هر گروهی قبله‌ای است که (روی خود) بدان سوی می‌گردانند (یهود به بیت المقدس، نصاری به مشرق، مسلمین به کعبه) پس (در آن نزاع نکنید و) به سوی کارهای خیر سبقت جوید. هر جا که باشید، خداوند همه شما را (به صحنه محشر) خواهد آورد (تا جزای عمل دهد). همانا خداوند بر همه چیز تواناست.

#### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "فَاسْتَبِقُوا" مربوط است که امر در "اسْتَبِقُوا" امر ارشادی است، نه مولوی؛ یعنی به حکم عقل بر انسان لازم است به خیرات بشتابد هر قدر که می‌تواند. (طیب، ۱۳۷۸: ۲، ۲۴۳) سبقت در کار خیر، ارزش آن را افزایش می‌دهد. در قرآن واژه‌های "سَارِعُوا"، "سَابِقُوا" و "اسْتَبِقُوا" در مورد کار خیر به کار رفته است. بنابراین این آیه چنین معنا می‌شود: «در انجام دادن اعمال نیک و طاعات و عبادات مبادرت و تعجیل کنید.»

آقایان مکارم و مشکینی برای لفظ "فَاسْتَبِقُوا" معنای سبقت جوید را به کار برده‌اند؛ در حالی که به حکم آنچه که بیان شد، معنای دیگری نیز دارد و آن سرعت گرفتن، شتاب نمودن و پیشقدم بودن می‌باشد.

۱۰-۴ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (بقره/۱۷۸)

مکارم: حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است.

مشکینی: بر شما درباره کشته‌شدگان (به عمد، حکم) قصاص نوشته و مقرر شده.

#### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "كُتِبَ" مربوط است که تضمین آن به معنای فرض و واجب

بودن است. (هارون، بی تا: ۵۷) که چنین معنا می شود: «حکم قصاص درباره کشته شدگان بر شما فرض و واجب گردید.»

آقای مکارم تضمین را رعایت ننموده است، اما آقای مشکینی هر دو معنا یعنی هم نوشتن و هم فرض بودن را در ترجمه لحاظ کرده اند.

۴-۱۱- ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ (بقره/۱۸۵)

مکارم: و خدا را بر اینکه شما را هدایت کرده، بزرگ بشمرید.

مشکینی: و خدا را به پاس آنکه شما را هدایت نموده، تکبیر گویند و بزرگ شمارید.

### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "لِتُكَبِّرُوا" مربوط است. فعل "كَبَّرَ" به وسیله حرف جر "علی" متعدی می شود، لیکن متضمن معنای حمد و سپاس می گردد. (زمخشری، بی تا: ۱، ۳۳۷) "تکبروا" به معنای "تعظموا" است. تعظیم و بزرگداشت الله تعالی به وسیله حمد و ثنای اوست و این به خاطر هدایتی است که در حق بندگان روا داشته است. (عمادی، بی تا: ۱، ۲۰۰) لذا این چنین معنا می شود: «و خداوند را به خاطر نعمت هدایتی که به شما عطا فرموده، حمد و ثنا گویند.»

هیچ کدام از مترجم ها معنای حمد و سپاس را به کار نبسته اند.

۴-۱۲- ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ (بقره/۱۹۷)

مکارم: کسانی که (با بستن احرام و شروع به مناسک حج)، حج را بر خود فرض کرده اند.

مشکینی: پس کسی که در این ماه ها حج را (به واسطه بستن احرام، بر خود) واجب ساخت.

### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "فَرَضَ فِيهِنَّ" مربوط است. استعمال "فِيهِنَّ" به خاطر آن است که لازمه به جا آوردن حج تنها در ماه های معینی نزد مردم که همان شوال، ذی القعدة و ذی الحجه است، باشد. همچنان که ابن عباس می گویند: «اگر در غیر این ماه ها باشد، آوردن این لفظ خالی از فایده می بود.» (ألوسی، بی تا: ۱، ۴۸۲) بنابراین چنین معنا می شود: «حج در ماه هایی معلوم و مشخص است، پس هر کس که در آن ماه ها فریضه حج می گزارد...» آقای مشکینی در ترجمه لفظ "فِيهِنَّ" معنای تضمینی را رعایت نموده اند، اما آقای مکارم تضمین را رعایت ننموده است.

۱۳-۴ ﴿وَإِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره/۲۲۰)

مکارم: و اگر زندگی خود را با زندگی آنان بیامیزید، (مانعی ندارد) آن‌ها برادر (دینی) شما هستند. (و همچون یک برادر با آن‌ها رفتار کنید!) خداوند، مفسدان را از مصلحان، بازمی‌شناسد. و اگر خدا بخواهد، شما را به زحمت می‌اندازد (و دستور می‌دهد در عین سرپرستی یتیمان، زندگی و اموال آن‌ها را به کلی از اموال خود، جدا سازید ولی خداوند چنین نمی‌کند)؛ زیرا او توانا و حکیم است.

مشکینی: [آری، تا] درباره [آنچه به صلاح] دنیا و آخرت [است] بیندیشید. و از تو درباره یتیمان می‌پرسند، بگو: اصلاح امور آنان بهتر است و اگر با آنان معاشرت کنید و امورتان را با امورشان بیامیزید [کاری خداپسندانه است] آنان برادر دینی شما هستند و خدا افسادگر [در امور یتیم] را از اصلاح‌گر بازمی‌شناسد. و اگر خدا می‌خواست شما را [در تکلیف و مسئولیت نسبت به مال و جان یتیم] به زحمت می‌انداخت؛ مسلماً خدا توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است.

#### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به فعل "يَعْلَمُ" مربوط است که با حرف "من" آمده و متعدی شده است. بنابراین فعل متضمن معنای فعل "يَمِيزُ" یعنی "جدا می‌کند و مشخص می‌نماید" است. (صافی، ۱۹۹۸: ۱، ۴۵۶) لذا این آیه شریف چنین معنا می‌شود: «خداوند شخص مفسد را از شخص مصلح معلوم و جدا می‌کند.»

با مشاهده تراجم ملاحظه می‌شود که معنای فعل متضمن که همان "یَمِيزُ" است، در هیچ‌کدام از ترجمه‌ها اعمال نشده است.

۱۴-۴ ﴿الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره/۲۲۶)

مکارم: کسانی که زنان خود را "ایلاء" می‌نمایند [سوگند یاد می‌کنند که با آن‌ها، آمیزش جنسی ننمایند،] حق دارند چهار ماه انتظار بکشند. (و در ضمن این چهار ماه، وضع خود را با همسر خویش، از نظر ادامه زندگی یا طلاق، روشن سازند.) اگر (در این فرصت،) بازگشت کنند، (چیزی بر آن‌ها نیست؛ زیرا) خداوند، آمرزنده و مهربان است.

مشکینی: برای کسانی که برای دوری از زنان خود (به قصد آزار آن‌ها) سوگند یاد می‌کنند (که بیش از چهار ماه با آن‌ها آمیزش جنسی نکنند)، چهار ماه مهلت است. پس اگر بازگشتند (و کفاره دادند و همبستر شدند)، همانا خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است. (این سوگند گرچه بر امر حرام و خود نیز حرام است؛ لکن منعقد می‌شود و باطل کردن و دادن کفاره واجب می‌گردد.)



نفر بودند، از بیم مرگ (و برای فرار از جهاد) بیرون آمدند. پس خداوند به آن‌ها گفت: «تن به مرگ بسپارید» آنگاه آنان را زنده ساخت. آری، خداوند نسبت به مردم صاحب بخشش است، ولی بیشتر مردم سپاس‌گزاری نمی‌کنند.

### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "أَلَمْ تَرَ" مربوط است. کلمه "رؤیت" که مصدر فعل "تری" است و به معنای دیدن است، در اینجا به معنای دیدن نیامده، بلکه به معنای علم آمده است و لذا فعل "رأی" اگر به معنای دیدن با چشم باشد، متعدی به یک مفعول است، اما گر به معنای دیدن قلبی باشد، متعدی به دو مفعول است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۴۲۲) پس چنین معنا می‌شود: «آیا ندانستی و نشنیدی داستان آنان که هزاران نفر بودند و از بیم مرگ، از دیار خویش بیرون شدند که خدا به ایشان گفت بمیرید، آنگاه زنده‌شان کرد؛ که خدا بر مردم کریم است، ولی بیشتر مردم سپاس‌گزاری نمی‌کنند.

با مشاهده تراجم ملاحظه می‌شود که معنای متضمن فعل "تری" در هیچ‌کدام از ترجمه‌ها اعمال نشده است.

### ۱۷-۴- ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ (بقره/۲۶۰)

مکارم: فرمود: در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آن‌ها را (پس از ذبح کردن)، قطعه قطعه کن (و در هم بیامیز)!

مشکینی: گفت: پس چهار (نوع) پرند بگیر و آن‌ها را به خود نزدیک گردان (تا علائم جسمی آن‌ها را به دقت ببینی) و ریز ریز (و مخلوط به هم) کن.

### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در اینجا در عبارت "فَصُرْهُنَّ" است. در این آیه شریف فعل "صرهن" به معنای "قطع" یعنی همان قطعه قطعه کردن است و اگر با حرف جر "الی" متعدی به مفعول دوم شود، دلیل بر آن نیست که به معنای "متمایل کردن" باشد، بلکه برای این است که کلمه نامبرده علاوه بر معنای "قطع کردن" متضمن معنای "آمال؛ به طرف خودکشیدن و متمایل کردن" نیز می‌باشد. این تضمین بیان می‌کند که حضرت ابراهیم (علیه السلام) آن چهار حیوان را به خود عادت داد تا پس از زنده شدن، هنگامی که آن‌ها را به سوی خویش فرا می‌خواند، با او مانوس باشند و به سوی وی گرایش پیدا کنند. (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۲، ۳۸) لذا چنین معنا می‌شود: «پس چهار نوع از مرغان را بگیر و آن‌ها را به سوی خود متمایل کن و آن‌ها را قطعه قطعه کن.»

هیچ‌کدام از ترجمه‌های مذکور معنای تضمینی را رعایت نکرده است.

۱۸۴- ﴿وَمِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أَكْثَلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره/۲۶۵)

مکارم: و (کار) کسانی که اموال خود را برای خوشنودی خدا و تثبیت (ملکات انسانی در) روح خود انفاق می‌کنند، همچون باغی است که در نقطه بلندی باشد و باران‌های درشت به آن برسد (و از هوای آزاد و نور آفتاب، به حد کافی بهره گیرد) و میوه خود را دو چندان دهد (که همیشه شاداب و باطراوت است) و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، بیناست.

مشکینی: و مثل (انفاقات) کسانی که اموالشان را برای طلب خوشنودی خدا و استوارسازی روحشان (در ایمان و عمل) انفاق می‌کنند، مثل باغی است در جایی مرتفع که باران تندی بدان رسیده، پس میوه خود را دوچندان داده باشد. پس اگر باران تندی نرسیده، باران نرمی رسیده (و بی‌گیا نه‌مانده است) و خداوند به آنچه عمل می‌کنید، بیناست.

### تحلیل و ترجمه پیشنهادی

تضمین در این آیه به عبارت "و تَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ" مربوط است. "تثبیت" به معنای "تصدیق و یقین" است؛ یعنی با چنین حالتی انفاق می‌کنند. بعضی دیگر گفته‌اند: "تثبیت"، که به معنای استوار کردن است، در اینجا به معنای داشتن بصیرت آمده است و معنای جمله چنین می‌شود که مال خود را با بصیرت انفاق می‌کنند. بعضی دیگر گفته‌اند: منظور این است که تأمل و دقت می‌کنند، اگر دیدند نیتشان خالص برای خدا است، انفاق می‌کنند و اگر دیدند چیزی از ریا هم با نیت برای خدا در دلشان آمیخته شده و خلاصه، هم خدا را در نظر دارد و هم ریا را، از انفاق خودداری می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۶۰۰) پس بر اساس مباحث یادشده، آیه شریف چنین معنا می‌شود: «کسانی که اموالشان را از جهت طلب خوشنودی خداوند و با یقین و بصیرت و برای تحکیم ایمانشان انفاق می‌کنند، ...» در این آیه شریف نیز هر دو مترجم محترم معنای فعل مضمّن را به کار نبسته‌اند.

### نتیجه‌گیری

- ۱- تضمین در لغت متعهد شدن و در برگیری است و در اصطلاح افاده دو معنا از یک لفظ می‌باشد که فایده آن دامنه‌بخشی و توسع در معنا است.
- ۲- تضمین نحوی شامل سه نوع مختلف از جمله تضمین در اسم، تضمین در فعل و تضمین در حرف می‌باشد که قرآن کریم در بیان و تعابیر خود از هر سه نوع تضمین نحوی استفاده نموده است.
- ۳- بیشترین موارد تضمین در خصوص فعل است. تضمین افعال، در جایی است که فعلی متضمن معنای فعل دیگری باشد؛ یعنی معنای دو فعل در آن باشد.
- ۴- با بررسی انجام‌یافته در افعال سوره مبارک بقره مشخص گردید که هجده فعل از

افعال سوره مذکور دارای معنای متضمن می باشد. با تطبیق افعال دارای تضمین نحوی در ترجمه‌های مشکینی و مکارم روشن می شود که در هر دو ترجمه، جز در مواردی اندک، از بحث تضمین نحوی غفلت شده است.

۵- در میان روش های ترجمه، روش لفظ به لفظ، مناسب ترجمه تضمین نحوی به نظر نمی رسد؛ بلکه روش معنایی و آزاد مفید است. دلیل این امر به اختصار این است که در ترجمه لفظ به لفظ تأکید بر ادای معنای لفظ ظاهری آیه است و به معنای تضمینی که در پس این لفظ وجود دارد، توجه نمی شود. ترجمه تفسیری نیز با اینکه این نقص را در قالب عبارات داخل پراکنش تا حدی جبران می کند، اما دلیلی بر اینکه عبارت داخل پراکنش ناظر به معنای تضمینی است، وجود ندارد و اصولاً قرار دادن معنای تضمینی در پراکنش، صحیح به نظر نمی رسد.

### کتابنامه

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود، (بی تا): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن فارس، ابوالحسنین احمد بن زکریا، (۱۳۸۷): ترتیب مقایس اللغه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان، (۱۴۲۹): الخصائص، به کوشش دکتر عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، ابولفضل محمد، (۱۴۱۶): لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث عربی، چاپ اول.
- ابن هشام انصاری، جمال الدین، (۱۹۷۹): مغنی اللیب عن کتب الاعراب، تبریز: مکتب بنی هاشم، چاپ پنجم.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸): روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اندلسی، ابوحنان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰): بحر المحيط فی التفسیر، به کوشش محمد جمیل صدقی، بیروت: دار الفکر.
- بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵): فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹): تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴): الصحاح، بیروت: دار العم للملایین، چاپ سوم.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، (بی تا): البرهان فی علوم القرآن، قاهره: مکتبه دار التراث.
- زمخشری، محمود بن عمر، (بی تا): الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربیه، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۶): الاشباه و النظائر فی نحو، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول.
- شبیر، عبدالله، (۱۴۰۷): الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، تحقیق: محمد بحر العلوم، کویت: مکتبه الألفین، چاپ اول.
- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴): فتح القادیر، بیروت: دار الکلم الطیب، چاپ اول.
- صافی، محمود، (۱۹۹۸): الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیان، دمشق: دار الرشید.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴): المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷: تفسیر جوامع الجامع، قم: انتشارات حوزه علمیه، چاپ اول.
- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵): مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- طیب، عبد الحسین، (۱۳۷۸): اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.

- عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰): تفسیر عاملی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق.
- عباس، حسن، (۱۹۷۵): النحو الوافی، قاهره: دار المعارف، چاپ سوم.
- عکبری، أبوالبقاء عبدالله بن الحسین، (۱۴۱۹): الکتبات، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ دوم.
- عمادی، ابوسعود محمد بن محمد، (بی تا): ارشاد عقل سلیم الی مزایا القرآن کریم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فاضل، محمدنمدیم، (۱۴۲۶): التضمین النحوی فی القرآن الکریم، مدینه: دار الزمان، چاپ اول.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۷۵): العین، به کوشش ابراهیم سامرائی و مهدی مخزومی، تهران: انتشارات اسوه.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۳۸): التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- نجفی، سید رضا، (۱۳۸۶): «وجه بلاغی تضمین نحوی در زبان عربی»، مشهد: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- هارون، عبدالسلام، (بی تا)، الاشاره الی الایجاز فی بعض انواع المجاز، دمشق: مطابع دار الفکر.



# بررسی آرای ابن خلدون در خصوص اعجاز قرآن با تکیه بر کتاب المقدمه

(تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش ۹۷/۶/۳)

دکتر منوچهر نصیرپور\*

## چکیده

اعجاز به عنوان یک موضوع سهل و ممتنع، به یکی از بنیادی‌ترین و پرچالش‌ترین موضوعات علوم قرآنی تبدیل شده است. تاریخ اندیشه اسلامی پر است از دیدگاه‌های متنوع اندیشمندان اسلامی مبنی بر چیستی، امکان، شناخت، اعتبار و دلالت معجزه. ابن خلدون در کتاب المقدمه بحث‌های در خور توجهی در خصوص اعجاز ذیل موضوع نبوت طرح کرده است. از نگاه ابن خلدون وقوع اعجاز (معجزه) تحت تعلیم ربوبی است و باید با برترین نمود زمانه هر پیامبر تناسب داشته باشد و اینکه آن گواه صدق نبوت نبی است. به نظر او معجزه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، وحی الهی (قرآن) است و در آن دلیل و مدلول همبر شده‌اند. این مقاله در صدد استخراج و تبیین آرای ابن خلدون در خصوص اعجاز و مباحث مرتبط با آن با تأکید بر کتاب المقدمه است.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، المقدمه، قرآن، تحدی، معجزه.

سال اوّل

شماره دوّم

پیاپی: ۲

بهار و تابستان

۱۳۹۷

اعجاز به عنوان یک موضوع سهل و ممتنع، به یکی از بنیادی‌ترین و پرچالش‌ترین موضوعات علوم قرآنی تبدیل شده است. تاریخ اندیشه اسلامی پر است از دیدگاه‌های متنوع اندیشمندان اسلامی مبنی بر چیستی، امکان، شناخت، اعتبار و دلالت معجزه. «معجزه و معادله‌ای آن در زبان‌های دیگر مثل miracle در انگلیسی، در عرف عام بر حوادث شگفت‌آور، غیرعادی و فراطبیعی اطلاق می‌شود. این اصطلاح از نگاه متکلمان در ادیان توحیدی، اجمالاً بر حوادثی اطلاق می‌شود که با مداخله عامل ربوبی در روند طبیعی امور به صورت خارق‌العاده رخ می‌دهند و بر آموزه‌های دینی دلالت دارند. (احمدی، ۱۳۸۵) قابل تأمل است که در گفتمان قرآنی، واژگان «بینه» (اعراف/۷۳)، «آیه» (آل عمران/۵۰)، «برهان» (قصص/۳۲)، «سلطان» (هود/۹۶) و «عجب» (کهف/۶۳) جایگزین اصطلاح «معجزه» یا «اعجاز» شده است. به نظر می‌رسد که اصطلاح اعجاز و معجزه متأخر از قرآن باشد و خاستگاهش بیرون از متن قرآنی حتی خارج از جامعه اسلامی بوده است. محققان، نخستین بذره‌های اندیشه اعجاز قرآن را در جایی بیرون از تفاسیر قرآن و مباحث حساس درون قرآنی شناسایی کرده‌اند. به نظر آنان مجادلات کلامی بین متکلمان اسلامی با یکدیگر یا متکلمان مسیحی و یهودی در آغاز و شکل‌گیری نظریه اعجاز نقش اساسی را ایفا نموده است. (کریمی‌نیا، ۱۳۹۱) طبق مشهورترین تعریف متکلمان اسلامی از معجزه، خارق بودن و تحدی نمودن از ویژگی‌های لاینفک معجزه است. طبق تعریف، معجزه عبارت است از «امر خارق‌العاده‌ای که به دست مدعی نبوت به وقوع بپیوندد، مقرون به تحدی و عدم معارضه باشد و با ادعای او نیز مطابقت داشته باشد.» (احمدی، ۱۳۸۵) ابن‌خلدون به عنوان یکی از علما و فیلسوفان اسلامی در باب نظریه اعجاز قرآن و مباحث پیرامونی آن آرای درخور توجهی را در کتاب معروف خود *المقدمه* مطرح کرده است. طبق تتبعی که در این کتاب صورت گرفت، این بحث در سه بخش از این کتاب ذکر شده است؛ بخش *المقدمه السادسه*: فی أصناف المدرکین للغیب من البشر بالفطره أو بالریاضه و يتقدمه الکلام فی الوحی و الرؤیا، بخش *الفصل الثامن و العشرون*: علوم السحر و الطلسمات و بخش *الفصل الخامس و الأربعون*: فی علوم اللسان العربی ذیل علم البیان، که در طول پژوهش هر کدام به فراخور بحث مورد استفاده قرار گرفته است.

طبق بررسی‌های صورت‌گرفته، در این خصوص، پژوهش مستقل و قابل‌اعتنایی کار نشده است. این نوشتار در صدد پرداخت به این موضوع و استخراج و تبیین آرای ابن‌خلدون در باب نظریه اعجاز و جبران این نقص می‌باشد. در این پژوهش بر اساس روش مطالعه اسنادی کار شده که برای دستیابی به موضوع بحث، به مطالعه پژوهش‌ها و مقالات مرتبط با بحث پرداخته شده است که در این میان کتاب *المقدمه* که محل اصلی انعکاس آراء و افکار ابن‌خلدون است، به عنوان مرجع اساسی پژوهش قرار گرفته است.

## ۱-۱- شخصیت‌شناسی ابن خلدون

ابن خلدون (عبدالرحمن) معروف‌ترین مورخ عرب، متولد (۷۳۲هـ/۱۳۳۲م) در تونس و متوفای (۸۰۸هـ/۱۴۰۶م) در قاهره است. در آفریقای شمالی نام ابن خلدون برای خاص و عام زنده‌کننده تاریخ باستان است. (کوست، ۱۳۸۶: ۵) او حفظ قرآن و تفسیر آن، حدیث، فقه، نحو و اشعار بسیاری از شاعران و ... را در محضر پدر خویش و بعضی علمای تونس آموخت. (فروخ، ۱۹۸۳: ۵۸۷) ابن خلدون ادیب، شاعر و ناقد و سپس عالم و فیلسوف است و بنیانگذار علم جامعه‌شناسی و تدوین‌گر فلسفه تاریخ است. او به علوم پیشینیان قبل از اسلام و به علوم جدید پس از ظهور اسلام و فلسفه نظری و علم عملی یک‌جا احاطه دارد. او در حیات علمی‌اش اشعری‌مذهب است و هنگام بحث در هر چیز از وجوه معارف انسانی همانند فلسفه و دین، معتزلی‌منهج است. (فروخ، ۱۹۸۳: ۵۸۷) به نظر می‌رسد امتیاز و شهرت ابن خلدون نخست به خاطر کتاب تاریخ معروفش العبر فی دیوان المبتدأ والخبر باشد که به المقدمه مشهور است و همین کتاب به خاطر در بر داشتن بحث‌های گوناگون نوآورانه در حوزه‌های جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه تاریخ و استنباط اسباب و علل از آنچه مطالعه کرده بود یا در طول حیات و سفرهای مختلفش مشاهده کرده بود، در شناسایی و معرفی شخصیت علمی او کافی است. (زیات، بی تا: ۴۱۱) المقدمه حقیقتاً گنجینه دانش و ادب است. آن دسته از فیلسوفان و مورخان که به اثر ابن خلدون معرفت دارند، به اتفاق در عظمت شخصیت وی، سخنانی پرشکوه بیان کرده‌اند. (کوست، ۱۳۸۶: ۵) المقدمه ابن خلدون بارها در مصر، شام و اروپا چاپ شده و به زبان‌های بیگانه ترجمه شده است و اروپاییان همواره بدان اهتمام ورزیده‌اند. (فاخوری، ۱۳۷۸: ۶۳۴) کتاب او با نام مقدمه ابن خلدون در ایران شهرت دارد و توسط محمد پروین گنابادی به فارسی ترجمه شده است. کتاب‌ها و پژوهش‌های مستقل متعدد درباره ابن خلدون و آثار وی، اعم از پیشینیان و معاصران نشان از جایگاه رفیع علمی وی دارد. (برای اطلاع از بعضی آثار نوشته شده رک: عمر فروخ، ۱۹۸۳: ۶، ۶۰۷-۶۱۰)

## ۲- پیش‌فرضهای ذهنی ابن خلدون درباره قرآن

پیش از ورود به بحث معجزه، شناخت پیش‌فرضهای ابن خلدون نسبت به قرآن، ضروری به نظر می‌آید. وی در بحثی که با عنوان تقسیم زبان عرب و سخنشان به دو فن نظم و نثر، پس از تعریف و اقسام و ویژگی‌هایی که برای آن دو فن آورده است، قرآن را خارج از دو مقوله مذکور می‌داند و می‌گوید: «... و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور به شمار می‌رود، ولی از هر دو صفت یادکرده خارج است و نه آن را به طور مطلق مرسل و نه مسجع می‌نامند، بلکه آیات از هم جدا شده‌ای است که به مقطع‌هایی منتهی می‌شوند و ذوق به پایان سخن در آن مقاطع گواهی می‌دهد. سپس سخن به آیه دیگر بعد از آن باز می‌گردد

و بی التزام حرفی که سجع یا قافیه باشید، دوباره آورده می‌شود. او در ادامه گفتار خویش به آیه ۲۳ زمر استشهد می‌کند: ﴿اللّٰهُ نَزَلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مِّثَانِي تَفْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدَهُمْ وَ قُلُوْبُهُمْ اِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ ذَلِكِ اللّٰهُ يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَّشَاءُ وَ مَنْ يُّضِلِّ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾

ابن خلدون در ادامه به تفاوت‌هایی که قرآن با نظم و نثر دارد، اشاره می‌کند و می‌گوید: «و آخر آیات را در قرآن فواصل می‌نامند؛ زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملتزم می‌شوند، در آن‌ها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه به سبب آنچه یاد کردیم، بر کلیه آیات قرآن عموماً "مثنای" اطلاق شده و به عنوان غلبه به «ام‌القرآن» اختصاص یافته است؛ مانند نجم که به طور غلبه بر ثریا اطلاق می‌شود و به همین سبب آن را «سبع المثنای» نامیده‌اند و این گفتار ما را با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن آن‌ها به مثنای مقابله کن. آن وقت حقیقت گواهی خواهد داد که گفتار ما ترجیح دارد.»<sup>۲</sup> (ابن خلدون، ۱۳۷۹: ۳۶۶)

## ۲-۱- ایضاح مفهومی معجزه از نگاه ابن خلدون

مطابق تعریف متلکمان اسلامی معجزه عبارت است از امر خارق‌العاده‌ای که به دست مدعی نبوت به وقوع بپیوندد، مقرون به تحدی و عدم معارضه باشد و با ادعای او نیز مطابقت داشته باشد.» (احمدی، ۱۳۸۵) ابن خلدون معجزه هر پیامبری را متناسب با زمانه او می‌داند که از جنس دانش‌ها و ادعاهای مردم آن دوره باشد تا بتواند با برترین نمونه زمانه خود هم‌اوردی کند. ابن خلدون علت جنس معجزه موسی را کثرت سحر و رایج بودن بازار آن، هنگام مبعوث شدن ایشان به نبوت در میان مردمان سرزمین‌های بابل و مصر می‌داند و در رابطه با علت و حکمت نوع معجزه حضرت موسی می‌گوید:<sup>۳</sup> «و اما وجود سحر و جادو در میان بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان‌اند، بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم درباره آن هست و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی رواج داشت و به همین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آن‌ها بودند و مورد توجه آنان بود.» (ابن خلدون، ۱۳۷۹: ۲،

(۱) خدا زیباترین سخن را [به صورت] کتابی متشابه، متضمن وعده و وعید، نازل کرده است. آنان که از پروردگارشان می‌هراسند، پوست بدنشان از آن به لرزه می‌افتد، سپس پوستشان و دلشان به یاد خدا نرم می‌گردد. این است هدایت خدا. هر که را بخواهد، به آن راه نماید. و هر که را خدا گمراه کند، او را راهبری نیست.

(۲) و اما قرآن و آن‌کان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفین ولیس بسمی مرسلًا مطلقًا ولا مسجعًا بل تفصیل آیات یتهی الی مقاطع یشهد الذوق بانتهاء الکلام عندها. ثم یعاد الکلام فی الآیة الأخری بعدها، ویشی من غیر التزام حرف یکون سجعًا ولا قافیة، وهو معنی قوله تعالی: ﴿اللّٰهُ نَزَلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مِّثَانِي تَفْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ وقال: ﴿قد فصلنا الآیات﴾. وتسمی آخر الآیات فیه فواصل، إذ لیست أسجاعًا ولا التزم فیها ما یلتزم فی السجع ولا هی ایضًا قواف. واطلق اسم المثنای علی آیات القرآن کلها علی العموم لما ذکرناه، واختصت بأم القرآن للغلبه فیها کالنجم للثریا، ولهذا سمیت السبع المثنای. وانظر هذا ما قاله المفسرون فی تعلیل تسميتها بالمثنای، یشهد لک الحق برجحان ما قلناه؛ (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۱، ۳۹۳)

(۳) و اما وجود السحر فی أهل بابل و هم الكلدانیون من النبط و السریانین فکثیر و نطق به القرآن و جاءت به الأخبار. و كان للسحر فی بابل و مصر أزمان بعثه موسی علیه السلام أسواق نافقه. و لهذا كانت معجزه موسی من جنس ما یدعون و یتناغون فیه؛ (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۱، ۲۷۶)

۱۰۴۳) سخن قرآن کریم هم مؤید همین نظر است: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَي الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره/۱۰۲) ابن خلدون در ادامه به فرق میان معجزه و ساحری در شریعت می‌پردازد و آن را مطابق گفتار متکلمان به تحدی ارجاع می‌دهد. تحدی از نظر وی عبارت است از: «وهو دعوی وقوعها علی وفق ما ادعاه» (ابن خلدون، ۲: ۲۸۰)؛ دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعا. او به نقل از متکلمان می‌گوید: «و وقوع المعجزه علی وفق دعوی الکاذب غیر مقدور، لأن دلالة المعجزه علی الصدق عقليه، لأن صفه نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكذب لاستحالة الصادق كاذباً وهو محال، فإذا لا تقع المعجزه مع الكاذب بإطلاق». او وقوع معجزه را مطابق دعوی کاذب ممکن نمی‌داند؛ زیرا دلالت معجزه بر صدق است؛ چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ یابد، راستگو مبدل به دروغگو خواهد شد و این محال است و از این رو معجزه از کاذب مطلقاً صادر نمی‌شود. از نظر ابن خلدون ویژگی‌های معجزه را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱- ربوبی بودن معجزه: «أن المعجزه قوه إلهيه تبعث في النفس ذلك التأثير، فهو مؤيد بروح الله علی فعله ذلك.»

۲- رجوع معجزه به تحدی برای مدعی نبوت: «فالذی ذكره المتكلمون أنه راجع إلى التحدی و هو دعوی وقوعها علی وفق ما ادعاه.»

۳- معجزه مخصوص صاحب خیر و مقاصد خیر است و متعلق به نفوسی است که متمحض در خیرند و بدان بر دعوی نبوت تحدی می‌کنند: «و هی وجود المعجزه لصاحب الخیر و فی مقاصد الخیر و للنفوس المتمحصه للخیر»

۴- عدم معارضه معجزه به دلیل مؤید بودن صاحب معجزه از جانب خداوند: ابن خلدون در تأیید و تأکید بر این سخن به آنچه که بر ساحران فرعون و ابطال سحرشان به دست حضرت موسی اتفاق افتاد، استناد کرده است و به نگرستن و اندیشه در آن دعوت می‌کند: «ولما كانت المعجزه بإمداد روح الله و القوى الإلهيه، فلذلك لا يعارضها شيء من السحر. وانظر شأن سحره فرعون مع موسى فی معجزه العصا كيف تلتقت ما كانوا يأفکون.»

۵- عدم صدور معجزه از کاذب: «و وقوع المعجزه علی وفق دعوی الکاذب غیر مقدور،

(۱) و آنچه را که شیطان [صفت]ها در سلطنت سلیمان خوانده [و درس گرفته] بودند، پیروی کردند. و سلیمان کفر نورزید، لیکن آن شیطان [صفت]ها به کفر گراییدند که به مردم سحر می‌آموختند. و [نیز از] آنچه بر آن دو فرشته، هاروت و ماروت، در بابل فرو فرستاده شده بود [پیروی کردند]، با اینکه آن دو [فرشته] هیچ کس را تعلیم [سحر] نمی‌کردند؛ مگر آنکه [قبلاً به او] می‌گفتند: «ما [وسیله] آزمایشی [برای شما] هستیم، پس زنهار کافر نشوی.» و [لی] آن‌ها از آن دو [فرشته] چیزهایی می‌آموختند که به وسیله آن میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند. هر چند بدون فرمان خدا نمی‌توانستند به وسیله آن به احدی زیان برسانند. و [خلاصه] چیزی می‌آموختند که برایشان زیان داشت و سودی بدیشان نمی‌رسانید. و قطعاً [یهودیان] دریافته بودند که هر کس خریدار این [متاع] باشد، در آخرت بهره‌ای ندارد. وه که چه بد بود آنچه به جان خریدند، اگر می‌دانستند.

لأن دلاله المعجزه على الصدق عقليه، لأن صفه نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكذب لاستحال الصادق كاذباً و هو محال، فإذا لا تقع المعجزه مع الكاذب بإطلاق.» (ابن خلدون، ۲۰۰۴، ۲، ۲۷۹-۲۸۱)

از ویژگی‌های فوق‌چنین استنباط می‌شود که دیدگاه ابن‌خلدون به آنچه که متکلمان مسلمان از معجزه تعریف نموده‌اند و شرایطی چون خرق عادت، همراهی معجزه با ادعای مقام و منصب الهی و مرتبط بودن معجزه با ادعای نبوت که برای آن تعیین کرده‌اند، بسیار نزدیک است.

## ۲-۲- مفاهیم خارق و تحدی از نگاه ابن‌خلدون و رابطه آن دو با معجزه

### ۲-۲-۱- مفهوم خارق

طبق مشهورترین تعریف متکلمان اسلامی از معجزه، خارق بودن و تحدی نمودن از ویژگی‌های لاینفک معجزه است. از نظر متکلمان مسلمان، مفهوم خرق عادت در تعریف معجزه معطوف به حوادثی چون اژدها شدن عصا، نسوزاندن آتش و ... است که در آن‌ها به ظاهر ارتباط بین اسباب و مسببات عادی طبیعی قطع می‌شود و با این ویژگی، حوادث صرفاً نادرالوقوع و شگفت‌انگیز متمایز می‌شوند. متکلمان اشعری به وجود چنین نظمی قائل نیستند و جریان مستمر در طبیعت را صرفاً توالی حوادثی می‌دانند که خداوند به طور مستقیم می‌آفریند. بنابراین، خرق عادت از نگاه اینان صرفاً به این معناست که خداوند گاهی بر خلاف عادت مألوف خود عمل می‌کند. اما حکیمان مسلمان به وجود رابطه علی و معلولی میان حوادثی که رخ می‌دهند، قائلند، ولی با وجود این معتقدند که در معجزه، قانون علیت، سنخیت علت و معلول، نظم طولی و سلسله مراتبی عالم نقض نمی‌شوند. (احمدی، ۱۳۸۵)

ابن‌خلدون خوارق را از نشانه‌های پیامبران یاد می‌کند تا گواهی راستی برای آنان باشد. خوارق عبارت است از افعالی که بشر از اتیان به مثل آن عاجز است، به همین سبب آن را معجزه نامیده‌اند و این‌گونه امور از جنس مقدورات بندگان نیست، بلکه بیرون از حد توانایی آنان است و درباره کیفیت وقوع معجزات و دلالت آنها بر تصدیق پیامبران بین فرق گوناگون مسلمانان اختلاف است.<sup>۱</sup> او در ادامه به تبیین آرای متکلمان اسلامی در این باره می‌پردازد و می‌گوید: «چنان‌که متکلمان بنا بر اعتقاد به اینکه انسان فاعل مختار است، معتقدند که این‌گونه امور به دست خدا روی می‌دهد، نه پیامبر. و هر چند به عقیده معتزله افعال

(۱) ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهده بصدقهم وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزه، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم. و للناس في كيفية وقوعها ودلالاتها على تصديق الأنبياء خلاف؛ (ابن‌خلدون، ۲۰۰۴، ۱، ۲۰۴)

(۲) والتحدی هو الفارق بينها وبين الكرامه والسحر، إذ لا حاجه فيهما إلى التصديق، فلا وجود للتحدی إلا إن وجد اتفاقاً وإن وقع التحدی في الكرامه عند من يجيزها و كانت لها دلالة فإنما هي على الولاية و هي غير النبوه؛ (ابن‌خلدون، ۲۰۰۴، ۱، ۲۰۴)

بندگان از خود آنان صادر می‌شود، ولی معجزه از جنس افعال ایشان نیست و برای پیامبر به عقیده سایر متکلمان در این عمل همان تحدی، به اذن خداست و تکلیف دیگری ندارد.» همین جاست که ابن خلدون معنای تحدی را بازگو می‌کند: «و معنای تحدی آن است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) پیش از روی دادن معجزه، برای راستی ادعای خود به وقوع آن استدلال می‌کند و در این صورت معجزه چون روی داد، به منزله این است که خدای تعالی به صراحت بگوید: پیامبر صادق است و بنابراین دلالت معجزه بر صدق قطعی می‌گردد.» او نتیجه می‌گیرد که معجزه با مجموع خارق عادت و تحدی بر صدق نبی دلالت می‌کند و به همین سبب است که تحدی جزئی از معجزه می‌باشد و اینکه متکلمان گفته‌اند که تحدی صفت نفس معجزه است با اینکه گفته شد تحدی جزئی از معجزه است، این هر دو قول در معنا یکی است؛ چه نزد آنان صفت نفس به همان معنای ذاتی است.

### ۲-۲-۲- مفهوم تحدی

تحدی از نظر ابن خلدون عبارت است از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعا؛ چنان‌که می‌گوید: «و هو دعوی وقوعها علی وفق ما ادعاه.» (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۲، ۲۸۰) ابن خلدون تحدی را فارق میان معجزه، کرامت و سحر می‌داند و چنین ادامه می‌دهد: «و تحدی فارق میان معجزه، کرامت و سحر است؛ زیرا در سحر و کرامت نیازی به تصدیق نیست و بدین سبب به تحدی هم احتیاجی نمی‌باشد؛ مگر آنکه بر حسب اتفاق یافت شود و اگر در کرامت، نزد آنان که آن را جایز دانسته‌اند، تحدی واقع شود و دلالتی داشته باشد، در این صورت دلیل بر ولایت خواهد بود که به جز نبوت است.» (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۲، ۲۰۴)

### ۲-۳- مباحث مربوط به اعجاز در المقدمه

ابن خلدون در جلد نخست کتاب المقدمه ذیل مقدمه ششم تحت عنوان «المقدمه السادسة: فی أصناف المدرکین للغیب من البشر بالفطره أو بالریاضه و یتقدمه الکلام فی الوحی و الرؤیا» آنگاه که درباره انواع کسانی که از نهان خبر می‌دهند و غیب‌گویی می‌کنند، بحث می‌کند، ابتدا به حکمت برگزیدگان الهی (پیامبران) از میان نوع بشر اشاره می‌کند و در ادامه به نشانه‌های آنان به عنوان پیام‌آوران و هدایت‌گران الهی چون مقوله وحی، تعلیمات الهی و القای دانش‌های ربوبی به ایشان می‌پردازد و چنین اذعان می‌کند که در نتیجه همین موهبت‌هاست که آنان به اموری خارق‌العاده چون اخبار از غیب و امور کائنات، که از بشر نهان است، زبان می‌گشایند. او اضافه می‌کند که انجام این امور توسط پیامبران الهی ممکن نمی‌شود؛ مگر اینکه قائل به این عقیده باشیم که پیامبران به طور ویژه تحت تأثیر تعالیم خداوند هستند و دست به چنین اموری خارق‌العاده می‌زنند: «وکان فیما یلقیه إلیهم من المعارف ویظهره علی ألسنتهم من الخوارق والأخبار الکائنات المغیبه عن البشر التی لا سبیل إلی

معرفتها إلا من الله بوساطتهم ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم»<sup>۱</sup> (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۱، ۲۰۱)

ابن خلدون در ادامه برای تقویت نگاه خود به کلام پیامبر اکرم استشهاد می‌کند که می‌فرماید: «ألا وإني لأعلم إلا ما علمني الله»؛ «هان ای مردم بدانید که من به هیچ دانشی آگاه نیستم؛ جز آنچه خدا به من آموخته است.» البته چنانچه ملاحظه می‌شود، ابن خلدون در اینجا اشاره به اصطلاح اعجاز یا معجزه نکرده است، بلکه به جای آن از الفاظی چون "الخوارق" و "الاخبار الكائنات المغيبه" استفاده کرده است. به نظر می‌آید که او این امور را مختص به پیامبران می‌داند که دیگران از پرداختن به آن ناتوانند؛ اموری که تحت تعالیم و عنایات ربوبی وقوع پیدا می‌کند و این همان است که در تعاریف متکلمان و الهی دانان و فیلسوفان از آن به معجزه تعبیر می‌شود.

### ۳- چستی اعجاز محمدی از منظر ابن خلدون

«باید دانست که قرآن نازل شده بر پیامبر ما، محمد (صلی الله علیه و آله) بزرگ‌ترین، ارجمندترین و روشن‌ترین معجزات به لحاظ دلالت است؛ چه بیشتر خوارق معجزه‌های هر پیامبر از وحی دریافتی او جداست و وی معجزه را گواه بر راستگویی خویش می‌آورد؛ حال آنکه قرآن هم وحی ادعاشده است و هم خارق معجز. از همین روی گواه صدقش را در دل خود دارد و چون دیگر معجزات همراه با وحی، به دلیلی دیگر نیازمند نیست. روشن‌تر بودن قرآن از حیث دلالت هم از آن روست که دلیل و مدلول در آن همبر شده‌اند. این مطلب، فحوای این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که «به تمامی انبیا نشانه‌ها و معجزاتی داده‌اند که آدمیان را همانند آن‌ها برای گرویدن و ایمان بسنده است؛ اما نشانه‌ای که به من داده‌اند، وحیی است که بر من نازل شده و از همین روی امید دارم شمار پیروانم در روز قیامت از دیگر پیغامبران، فزون‌تر باشد.» و به اشارت می‌گوید که اگر معجزی در آشکارگی و نیرومندی دلالت، بدین پایه رسد، یعنی معجزه خود وحی باشد، راستی آن واضح‌تر و در نتیجه تصدیق‌کننده و گرونده یا همان پیرو و امت نیز بیشتر خواهد شد.» (معارف و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۰۸)

### ۳-۱- «حیث» معجزه قرآن از نگاه ابن خلدون

در نظر عالمان اسلامی قرآن از وجوه مختلفی معجزه است. نزد اکثر آنان، وجه بیانی قرآن بالاترین مرتبه اعجاز قرآن را به خود اختصاص داده است. این همان نکته‌ای است که ابن خلدون نیز به آن قائل است و با عبارت قابل تأمل «وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام

۱. اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه و فطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينه وبين عباده؛ يعرفونهم بمصالحهم و يحرضونهم على هدايتهم و يأخذون بحجزاتهم عن النار و يدلونهم على طريق النجاه. وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف و يظهره على ألسنتهم من الخوارق و الأخبار الكائنات المغيبه عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم. قال صلى الله عليه و سلم ألا و إنى لأعلم إلا ما علمنى الله.» و اعلم أن خبرهم فى ذلك من خاصيته و ضرورته الصدق، لما يتبين لك عند بيان حقيقه النبوه؛ (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۱، ۲۰۱)

عن إدراکه» بدان اشاره می‌کند و ثمره فن بیان را کلید فهم اعجاز قرآن تلقی می‌کند: «و باید دانست که ثمره این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می‌کند؛ زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال، خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم، می‌باشد و این بالاترین مراتب سخن توأم با کمال در چیزهایی است که به انتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهم‌ها از درک آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آن را کسانی می‌فهمند که در نتیجه انس بسیار به زبان عربی، ذوق و ملکه آن برای ایشان حاصل آمده است و هر یک از آنان، به اندازه ذوق خود، اعجاز آن را درک می‌کند و به همین سبب مشاعر و مدارک تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده‌اند، در بالاترین مراتب قرار دارد؛ زیرا آن‌ها از پیشقدمان عرصه سخن و کهبدان (نقادان) آن به شمار می‌رفته و حداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح‌ترین وجه وجود داشته است.» (ابن خلدون، ۱۳۷۹: ۲، ۱۱۷۳) ابن خلدون بیش از همه، مفسران را نیازمند این فن می‌داند و از غفلت مفسران متقدم در این حوزه سخن می‌گوید و آثار آنان را عاری از این فن معرفی می‌کند و چون به تفسیر کشف می‌رسد، به نیکی از آن یاد می‌کند و آن را در این فن منحصر به فرد می‌داند و کل تفسیر کشف را استوار بر این فن معرفی می‌کند: «تا آنکه جارالله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بر وفق احکام این فن مورد تتبع قرار داد؛ بدان‌سان که برخی از قسمت‌های اعجاز آن آشکار شد.»<sup>۲</sup> (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۲، ۳۷۶)

### ۳-۲- دلالت معجزه از نگاه ابن خلدون

پرسش‌های مهمی هست که در باب دلالت معجزه بین فلاسفه، الهی‌دانان و متکلمان اسلامی طرح می‌شود؛ پرسش‌هایی نظیر اینکه آیا معجزه بر وجود خدا دلالت دارد؟ آیا معجزه منطقیاً بر نبوت معجزه‌گر دلالت می‌کند؟ آیا معجزه صدق تعالیم معجزه‌گر را اثبات می‌کند؟

ابن خلدون معجزه را دال بر صدق نبوت پیامبر اکرم می‌داند و می‌گوید: «معجزه چون روی داد، به منزله این است که خدای تعالی به صراحت بگوید: پیامبر صادق است و بنابراین دلالت بر صدق قطعی می‌گردد. پس معجزه با مجموع خارق عادت و تحدی بر صدق نبی دلالت می‌کند.» (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۱، ۲۰۴) در ادامه ابن خلدون به نظر متکلمان در

(۱) واعلم أن ثمره هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقه ومفهومه، وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيما يختص بالألفاظ، في انتقائها وجوده وصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراکه. وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطه اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه. فلهاذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهادته، والذوق عندهم، موجود بأوفر ما يكون وأصح؛ (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۲، ۳۷۵)

(۲) وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون، وأكثر تفاسير المتقدمين غفل منه، حتى ظهر جارالله الزمخشری ووضع كتابه في التفسير، وتبع أي القرآن بأحكام هذا الفن، بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير؛ (ابن خلدون، ۲۰۰۴: ۲، ۳۷۶)

خصوص عدم صدور معجزه از کاذب اشاره دارد و می‌گوید: «و (متکلمان) گفته‌اند: روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست؛ زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است؛ چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل به دروغگو خواهد شد و این محال است و از این رو معجزه از کاذب مطلقاً صادر نمی‌شود.» (ابن خلدون، ۱۳۳۶: ۲، ۲۶۴)

### نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته آمد، نتایج زیر حاصل می‌شود:  
از نگاه ابن خلدون معجزه از مؤلفه‌هایی چون ربوبی بودن، تحدی و عدم معارضه برخوردار است و مهم‌ترین و شاید یگانه وجه اعجاز قرآن، همان اعجاز بیانی است.  
از نگاه او معجزه (قرآن) دال بر صداقت نبوت پیامبر است که با مجموع خارق عادت و تحدی بر صدق نبی دلالت می‌کند.  
ابن خلدون امکان وقوع معجزه را در خارق عادت بودن آن می‌داند که تنها به دست خداوند وقوع می‌یابد.

### کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۳۶): مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، نشر الکترونیک، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹): مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- \_\_\_\_\_، (۲۰۰۴): مقدمه ابن خلدون، تحقیق: عبدالله محمد الدرویش، دمشق: دار یعرب، چاپ اول.
- احمدی، امین، (۱۳۸۵): «معجزه»، مجله نقد و نظر، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۱۸۴-۲۰۳.
- زیات، احمد حسن، (بی‌تا): تاریخ الادب العربی، قاهره: دار النهضة للطباعة و النشر.
- فروخ، عمر، (۱۹۸۳): تاریخ الادب العربی (الادب فی المغرب و الاندلس)، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الأولى، الجزء السادس.
- کریمی‌نیا، مرتضی، (۱۳۹۲): «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره یکم، صص ۱۱۳-۱۴۴.
- کوست، ایولا، (۱۳۸۶): جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- معارف، مجید، (۱۳۹۶): علوم قرآنی (وحی، اعجاز و تحریف‌ناپذیری)، تهران: سمت، چاپ اول.

## Reviewing the views of Ibn Khaldun on the miracle of the Qur'an, relying on the book of Al-Muqdamah

(Date received: 97/4/20; Date of admission 97/6/3)

Dr. Manouchehr Nasirpour

### Abstract

The miracle has become one of the most fundamental and challenging subjects in the Quranic sciences as an easy and absurd topic. The history of Islamic thought is full of diverse views of Islamic thinkers about what, the possibility, the knowledge, the validity, and the signification of miracles. In the book of Al-Muqdamah, Ibn Khaldun has devoted a great deal of attention to the issue of prophecy under the following miracle. . From the point of view of Ibn Khaldun, the miracle of miracles is taught and should be consistent with the superiority of the time of each prophet, and that it is a proof of the truth of prophetic prophecy. In his opinion, the miracle of the Holy Prophet (peace be upon him and his family) is divine revelation (Qur'an), in which he has co-ordinated. This article seeks to extract and explain the views of Ibn Khaldun on miracles and related topics with emphasis on the book of al-Muqdmah.

**Key words:** Ibn Khaldun, Al-Imam, Quran, decoration, miracle.

# The semantics of verbs through syntactic assurance and its equivalents in the translations of Makarem and Meshkini (Case Study in Surah Mubarak Bagherah)

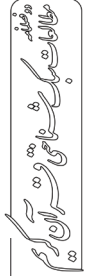
(Date received: 97/4/5; Date of admission 97/6/3)

Dr. Bahman Hadilou

## Abstract

Translation is one of the most important media tools that mankind uses to translate concepts from source language to target language. One of the important ways in which the text of the Holy Quran is understood is a syntactic assurance. Guaranteeing the meaning of words and having different meanings, such as giving meaning to something else; in other words, putting words in place of another, because of its meaning. This rule is also seen in verbs, both in names and in allegories in the Arabic language and literature. The syntactic guarantee in the verb is that the current implies the meaning of another verb and implies a term in two terms. This descriptive-analytical method aims to study verbal terminology which has syntactic assurance and also adapts Persian meanings and its equivalents in the translations of Makarem and Meshkini. The results of the study show that 18 verbs from verbs of Surah Mubarak Baghera have a syntactic guarantee that they have not been translated into any of these translations, except in some cases, and the initial meaning of verbs has been translated into translation.

**Key words:** syntactic guarantee, translation of verbs, Surah al-Baqar, Meshkini's translation, translation of Makarem.



سال اول  
شماره دوم  
پیاپی: ۲  
بهار و تابستان  
۱۳۹۷

## A comparative study of the translation of Sura Sajdah in the translation of Makarem, Fulabad and Khorramdal with a look at the linguistic issues of origin and destination

(Date of receipt: 97/2/1; Admission date: 97/4/13)

Dr. Faithful of Agriculture  
Mohammad Nabi Ghasemi

### Abstract

Readers expect the Qur'an translator to receive an intelligible translation of its contents and concepts, and this is when the translator is familiar with Nikki's linguistic issues in Arabic, observes the structure of the target language, and finds the best equivalents for the vocabulary. But the translations available do not meet the full expectations of the audience, although most translations are good and accurate and have been applied to a lot of delicacies. In order to criticize the current translations of the Holy Qur'an and to explain the supreme role of the translation in transposing the concepts of the divine book, in this article, by analytical and comparative method, three famous translations of Sura Sajdah (Makarem, Pulāwādūd and Khorramdel) have been criticized. . The result is a discussion of language issues such as observance of the rules of translation and syntax, the observance of the structure of the phrase in the target language, and how the words are compared, and are shown in the table and in the graph. Comparing these translations shows that these criteria are more appropriate in translating Pulat, and he has been able to provide a better and more fluent translation.

**Key words:** Translation of the Qur'an, Surah al-Sajdah, Translation of Makarem, Translating, Fulabad, Translating Khoramdel.

سال اول

شماره دوم

پیاپی: ۲

بهار و تابستان

۱۳۹۷

# Do not disregard and inspect the 30th verse of the Holy Qur'an

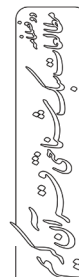
(Date received 97/2/14; Accepted date: 97/4/13)

Dr. AbdulAhad Ghibi  
Solmaz Pashsour

## Abstract

The structure of the Qur'anic language is a musical structure that utilizes the best and most attractive methods to transmit message and religious content. This miraculous aspect of the Qur'an is divided into extrinsic and inward terms and has such a fabulous texture that is unique in any period. The present article seeks to address two types of external entities (phonemes and phonemes) with a phonemic function with an analytical descriptive approach to show their status in the recitation of the Holy Qur'ān and its relation to the religious content of verses. The results of this research suggest that the proper use and use of the Holy Qur'an, on the one hand, promotes the musicalization of the verses and, on the other hand, helps the audience to understand the content and meaning of the verses.

**Keywords:** Holy Quran, Aqa, Nebir, Tenghim, Music, Meaning



سال اول  
شماره دوم  
پیاپی: ۲  
بهار و تابستان  
۱۳۹۷

## The usual soft language breakdown (delusion, delay, and intention) is in Part II of the Holy Quran

(Date of receipt: 97/4/15; Admission date: 97/6/3)

Dr. Ebrahim Namadi  
Dr. Baba Azadeh Aghdam

### Abstract

The ontological identity of each text is due to two components of meaning and content of one another, and the structure and geometry of the other. Rhythmic structure and geometry, and expression in the discovery of the underlying layers of the text and the achievement of new conceptions of the text have a significant effect. Understanding is one of the basic concepts in the theory of Russian formalists. According to this theory, the author of the text tries to delay the reader's understanding of the reader by altering the structure and geometry of the poet and strangling the ordinary norms of the language and familiar concepts and adding to the difficulty of the text. And so, it creates a pleasure and literary taste. The Holy Quran is the eternal miracle of the Prophet. One of the miraculous dimensions is literary miracle. The various mechanisms and structures in the Holy Qur'an are so enchanting and amazing that it can be viewed from different angles at any time. The present study seeks to use the descriptive analytic method to illustrate the Quran's use of linguistic facilities and aesthetic practices by presenting examples of familiarity with the noble verses of the 27th Qur'an, and ultimately drawing on the literary interpretations of the Holy Qur'an and the analysis of the commentators' viewpoints, the effect of this Watch the matter in the discovery of the meaning of the meaning by the audience and the acquisition of an intention that leads to further consideration and consideration in the verses of the Quran by the audience.

**Key words:** Holy Quran, soft language, descriptive, textual, miracle.

## Elements of aesthetics of metaphor in the style of the Quran Case Study of Yusuf, Kef and Taha Surahs

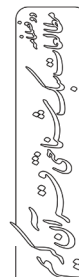
(Date of receipt: 97/3/30; Admission date: 97/6/3)

Dr. Amir Moghaddam Mottaki  
Dr. Abbas Arab, Kimia Soleimani

### Abstract

The Holy Qur'an is centered on many literary, religious studies and ... especially in Arabic, and Arabic has its origins and credibility, as this enormous book has been the greatest motive for the compilation of rhetoric sciences. The literary and rhetorical part of the Qur'an is an instrument of religious and reformal purposes, because it is only by this tool that the locks of hearts can be opened and the religious truths are brought to the audience convincingly and efficiently. The Holy Qur'an has used a very high level of different expressions; In Arabic literature, before the Quran descended, such a thing has not existed; this has led the book to be a miracle in the form of a miracle and no one can compete with it. Among the above mentioned styles, it can be said that the Holy Qur'an has used the Qur'an as a way to explain its meanings and mission, and to bring it closer to the mind and the perception of the audience. This research is a descriptive and analytical method to study the components of aesthetics of metaphor in three periods of Yousef, Kaveh and Taha.

**Key words:** metaphor, aesthetics, sura yusuf, kaf, tae.



سال اول  
شماره دوم  
پیاپی: ۲  
بهار و تابستان  
۱۳۹۷